



Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO · JULIO-DICIEMBRE 2020 · AÑO 25 · NÚM. 53

Descolonización y transmodernidad II


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.





RECTOR
Mtro. Bernardo Ardavín Migoni

VICERRECTOR
Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras

DIRECCIÓN GENERAL DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS
Ing. Raúl Navarro Garza

DIRECCIÓN GENERAL DE FORMACIÓN INTEGRAL
Mtro. Juan Francisco Torres Ibarra, MG

INSTITUTO INTERCONTINENTAL DE MISIONOLOGÍA
Mtro. David Félix Uribe García, MG

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México) $ 45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

CUIDADO EDITORIAL: Eva González Pérez
REVISIÓN DE ESTILO: Karemm Danel Villegas y Alejandra Luna González

Año 25, núm. 53, julio-diciembre 2020

DIRECTOR ACADÉMICO: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
DIRECTOR EDITORIAL: Camilo de la Vega Membrillo
COORDINADORA DEL NÚMERO: Dra. Katya Colmenares Lizárraga

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: Ultradigital Press, SA de CV, Centeno 195, Col. Valle del Sur, Alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. La edición de este número consta de 500 ejemplares, que se terminaron de imprimir en enero de 2020.

Índice

PRESENTACIÓN

Seguimos en confinamiento debido a la propagación de la Covid-19. El mundo entero atraviesa un momento histórico crítico en el que nos enfrentamos a la disyuntiva de crear un nuevo camino para la humanidad o continuar con la modernidad hacia el suicidio de la humanidad. En este contexto, resulta necesario avanzar en la construcción de pensamiento nuevo, porque la crítica responsable no sólo advierte sobre los problemas y señala lo que hay que corregir, sino que contribuye a la producción de una realidad distinta desde los sueños despiertos de los negados de la historia y del presente.

En este contexto, presentamos el volumen de la revista *Intersticios* que lleva por título "Descolonización y transmodernidad II" y cuyos textos exponemos a continuación.

El primer trabajo, "Hacia una geopolítica descolonial de un nuevo orden posoccidental", de Rafael Bautista —pensador boliviano cuya producción teórica se especializa en temas geopolíticos y decoloniales—, inaugura este número con una reflexión fundamental sobre la necesidad de desarrollar una geopolítica de liberación como condición para producir una realidad nueva, en el entendido de que el mundo se constituye desde un marco de interpretación que incluye un encuadre geopolítico e histórico que determina el tablero sobre el que se define la acción política. Básicamente, la izquierda y los gobiernos progresistas habrían adoptado la visión geopolítica colonial e imperial sin contradicciones, lo cual ha impedido visibilizar que desde hace tiempo avanzamos a la configuración de un mundo multipolar, que deberá ser asumido en la comprensión del campo de acción de la lucha de los pueblos en el camino de su liberación.

El segundo trabajo, que lleva por título "El humanismo de la praxis frente a la irracionalidad de la razón moderna", es uno de los últimos trabajos de Franz Hinkelammert, economista y teólogo alemán, premio "Libertador al pensamiento crítico 2006" y uno de los pensadores críticos más importantes de tiempos recientes. Su trabajo reflexiona sobre la irracionalidad

de la racionalidad moderna como *racionalidad medio-fin*, los argumentos que contribuyeron a su configuración y sus consecuencias, entre las cuales se encuentra el asesinato-suicidio que produce la modernidad capitalista. Hinkelammert avanza en la configuración de una racionalidad de la vida a partir de la reflexión trascendental que recupera en la exhortación apostólica *Evangelium gaudium,* del papa Francisco.

El tercer trabajo, "Hacia la reconstitución de 'el ser humano como sujeto'", de Juan José Bautista, filósofo boliviano, pensador crítico decolonial de gran profundidad y ganador del premio "Libertador al pensamiento crítico 2015", confronta las promesas de libertad, racionalidad y plenitud de la humanidad que propuso la modernidad, con la realidad de la alienación, explotación, dominación y pobreza que en realidad produjo, para mostrar que el sujeto que parecía avanzar a su liberación dejando detrás la comunidad y la naturaleza, quedó convertido en objeto al des-sujetarse. Asimismo, profundiza la dialéctica producción-consumo sugerida por Marx para mostrar que el consumo moderno-capitalista no es inocuo; termina constituyendo nuestra subjetividad por dentro, pero el proceso no es irreversible: hay una salida y nuevo comienzo para el ser humano.

En cuanto al texto "Hacia la descolonización de la realidad latinoamericana", de mi autoría, se plantean tres ejes para desarrollar la descolonización de la realidad, *a)* la recuperación de la comprensión de la naturaleza como madre, *b)* de ahí la reconstrucción de las relaciones comunitarias y finalmente, *c)* el cuestionamiento de la metodología moderna de la ciencia para desarrollar otro tipo de metodología desde la racionalidad de la vida que encontramos en Hinkelammert.

"Las filosofías originarias del Abya Yala como filosofías liberadoras", de Gabriela Jurado, filósofa mexicana, especializada en temas de pedagogía decolonial, filosofía de la liberación y pueblos originarios, visibiliza el encubrimiento que ejerció la modernidad sobre otro tipo de culturas y filosofías alrededor del mundo. Jurado resalta que las culturas originarias del continente han desarrollado modos de vida que se articulan en torno a la capacidad de escuchar la voz del otro; específicamente, la cultura tojolabal desarrolla una comprensión *nosótrica* desde el concepto *tik,* en la que cada singular se comprende responsable de la comunidad, más allá del individualismo intrínseco de la modernidad.

El sexto trabajo "Hacia una vida digna en la Pacha Mama" corresponde a Gabriel Herrera —filósofo mexicano, especialista en filosofía de la liberación y comprometido con la lucha de los pueblos originarios— e Isabel Guerra —pensadora española, latinoamericanista comprometida con los procesos de liberación—. Los autores hacen una reflexión sobre las consecuencias devastadoras del capitalismo y de la ciencia moderna en virtud de

llamar la atención sobre la necesidad de crear una consciencia sobre el tema ecológico y recuperar la sabiduría de los pueblos originarios, quienes aprendieron a vivir con dignidad en comunidad.

Confiamos en que los materiales de la primera sección de este número sean útiles en la construcción del nuevo pensamiento del siglo XXI.

Por lo que respecta a la sección del *Dossier*, presentamos cuatro textos. Los tres primeros, por el tema que abordan, son especialmente significativos en este número, pues de una u otra forma se interconectan con el tema monográfico. El *Dossier* abre con el texto de Raúl Pavón Terveen: "El adiós al individuo. Un ensayo de sobrepoblación y colectividad", en el cual el autor quiere mostrar las consecuencias económicas, sociales y filosóficas de la sobrepoblación, enfatizando la escasez de alimentos, la masificación, la generalidad a través del número, la cosificación, el individuo y la ausencia de libertad como elementos principales de esta problemática. Esta disertación parte del pensamiento de Malthus, Paulette Dieterlen, Ortega y Gasset, García Bacca, Georg Simmel, Bertrand Russell, Gerardo de la Fuente Lora, entre otros.

A continuación, el texto "El tiempo entre los pueblos mayas de Guatemala", de Alba Patricia Hernández Soc, aborda diversas concepciones y prácticas del tiempo entre los pueblos mayas contemporáneos de Guatemala. La autora presenta el *Tzolkin* o *Ch'olq'ij*, calendario en algunas regiones, y que consta de 260 días (una combinación de 20 nombres diferentes de días con 13 numerales). Otro calendario presentado en este texto es el *Haab*, de 18 meses; cada mes tiene 20 días, lo que en total da 360 días, más cinco extras, considerados aciagos. El objetivo de este escrito —en palabras de la propia autora— es "abordar los usos de estos calendarios a partir de dos documentos coloniales: 1685 y 1722 y el último, de periodo posindependencia de 1854, para después abordar su importancia actual" desde la etnografía contemporánea.

El texto titulado "Del negro mexicano y su identidad: muestreo teórico y diseño metodológico", de Tristano Volpato, presenta una propuesta que parte de distinguir dos tipologías de preguntas de investigación, diseñadas originalmente para el levantamiento de la información empírica para la monografía *Del negro mexicano y su identidad*. Como explica Volpato, "el artículo se desarticula en dos momentos, cada uno de los cuales busca explicitar las preguntas de *identificación* y las de *valoración*", lo cual implica una forma de determinar la identidad individual y colectiva por medio de la memoria y un método de medir la percepción de los pobladores sobre las dinámicas de reconocimiento intercomunitario. Cabe señalar que este texto es continuación de una propuesta secuencial que Volpato ha ofrecido a nuestra revista desde dos números anteriores y que continuarán.

Estos tres textos del *Dossier* refuerzan las ideas vertidas en la sección monográfica, dado el tema de descolonización y transmodernidad. El último texto de esta sección es de Jorge Luis Ortiz Rivera; lleva por título *"De veritate"* y se trata de una traducción al español que el autor ofrece del original latino, acompañado de algunos comentarios pertinentes en orden filosófico. No acostumbramos integrar en nuestra revista trabajos de traducción; sin embargo, en este caso, por la relevancia del documento y en cercanía con nuestro número doble (50-51), cuyo monográfico fue sobre el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, consideramos oportuno integrarlo en este número como conclusión de esta sección de *Dossier*.

En la sección de "Arte y Religión", aparecen dos textos. "Felicidad y contemplación en la antropología filosófica de san Agustín" es obra de Lucero González Suárez y se trata de la tercera entrega secuencial donde la autora ofrece una interpretación fenomenológica de la antropología filosófico-teológica de san Agustín, "tomando como hilo conductor el vínculo entre felicidad y contemplación. Para ello, se pondrá de manifiesto que: *a)* la idea de felicidad que posibilita la evaluación crítica de la propia existencia yace en las profundidades de la memoria; *b)* para descubrir la presencia oculta de Aquel que es 'más él que él mismo', el hombre tiene que examinar su condición de ser; *c)* la felicidad por todos deseada sólo se alcanza en la contemplación del Bien Perfecto; *d)* la contemplación es la respuesta a la sed de sentido, que constituye el motor de la acción; *e)* la contemplación no es una forma de vida proclive al quietismo, sino el origen del *ethos* cristiano. La tesis a demostrar es que la felicidad es fruto de la contemplación de la Verdad que Dios es".

El segundo texto de "Arte y Religión", que lleva por título "La carta a los romanos, Lutero y la carne: El problema del ascetismo protestante y la corporeidad", es obra de Álvaro Reyes Toxqui y presenta una interesante propuesta que se centra en la hipótesis de que la lectura del libro de los Romanos fue fundamental para el desarrollo de la idea luterana de la redención. Igual que san Pablo, Lutero confronta el reconocimiento angustioso del cuerpo como principio de pecado, pero también de su dignidad atravesada por la finitud. El protestantismo ascético busca el autocontrol sobre el cuerpo y sus pasiones; así, vuelve a la noción del dualismo espiritual que identificaba al cuerpo con el pecado, pero también deja entrever procesos de dignificación del cuerpo, al ser posible el control de la carne. Anudando estas contradicciones, el cuerpo se convierte en el elemento negado del individuo moderno.

En Reseñas, aparece un texto único: "Acerca de *La Religiosidad Popular desde sí misma"* de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes. Se trata de la presentación editorial de la serie conmemorativa del v aniversario del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular (ORP). Presenta

una colección de cuatro libros mediante los cuales el ORP celebra académicamente su primer lustro de vida. Esta obra fue publicada bajo el sello Editorial UIC.

Finalmente, la Carpeta gráfica reúne dos aportes muy pertinentes y oportunos de acuerdo con el tema monográfico del presente número. En primer lugar, el de Carlos Isaí Torres Lozada, "La expresión visual salasaca a través de los diseños del tapiz", que considera los cambios visuales en los diseños de los tapices indígenas salasaca pertenecientes a la provincia de Tungurahua en la sierra del Ecuador. Como señala el propio autor, "Los datos expuestos son resultado del trabajo de campo en 12 comunidades de 18 que integran la Parroquia Salasaca, el cual se realizó en noviembre de 2018 y de febrero a abril de 2019; además [resultan] de la búsqueda de fuentes escritas y visuales en gabinete". El autor concluye señalando que los cambios en los diseños de los tapices son constantes y dinámicos; dependen de las demandas del mercado y de los proyectos, pero también de las dinámicas culturales de los salasaca.

Cierra este número de nuestra revista el aporte visual de Teresa Olmedo.

Katya Colmenares Lizárraga
Ciudad de México, 19 de octubre 2020

I. DESCOLONIZACIÓN Y TRANSMODERNIDAD II

HACIA UNA GEOPOLÍTICA DESCOLONIAL DE UN NUEVO ORDEN POSOCCIDENTAL

Rafael Bautista S.*

RESUMEN Con la decadencia de Europa y Estados Unidos y con el desplome paulatino y sistemático del paradigma de vida moderno-occidental, conviene proponernos alternativas que empiecen teóricamente en el campo epistemológico y concluyan prácticamente en el ámbito político. Ante esto, es preciso afinar conceptualmente lo que todavía, de modo retórico, aparece como *descolonización*. La nueva objetividad que han constituido los procesos populares nos encomienda la tarea de pensar las posibilidades de irradiación del poder estratégico-crítico que emerge de una nueva cosmovisión alternativa al paradigma hegemónico de la visión anglosajona de las relaciones internacionales. En ese sentido, también debemos reconstituir el concepto de *geopolítica*, entendida como la lectura política del espacio geográfico. Es cuestión de vida o muerte; porque se trata siempre de sobrevivir, de modo estratégico, en un nuevo diseño global.

ABSTRACT With the decline of Europe and the United States and the gradual and systematic collapse of the paradigm of modern-western life, it is appropriate to propose alternatives that begin theoretically in the epistemological field and end practically in the political field. In view of this, it is necessary to refine conceptually what still appears rhetorically as "decolonization". The new objectivity that has constituted the popular processes entrusts to us the task of thinking the possibilities of irradiation of the strategic power-critic emerging from a new alternative cosmovision to the hegemonic paradigm of the Western vision

* Universidad Indígena Boliviana-Tupak Catari, La Paz, Bolivia.

of international relations. In that sense, we must also reconstitute the concept of geopolitics, understood as the political reading of geographical space. It is a matter of life or death; because it is always a matter of surviving, strategically, in a new global design.

Palabras clave
Geopolítica, crisis climática, nuevo orden, desglobalización

Keywords
Geopolitics, climate crisis, new order, deglobalization

Una descripción geopolítica crítica que se proponga estar a la altura de la hipercomplejidad global que adquiere un mundo sumido en su más profunda crisis civilizatoria, debatiéndose en una transición dramática hacia un nuevo orden posoccidental, afirma, en primera instancia, el *locus* histórico-político del cual parte y le brinda la base sustantiva que le permite la apertura propositiva de pensar este sistema-mundo-moderno más allá de sus propios marcos eurocéntricos impuestos en todo ejercicio cognitivo de comprensión de la realidad.

Pensar el horizonte histórico-político que dio origen al proceso boliviano nos ha conducido a un ascenso metodológico que sería, en última instancia, la manera como se comprende una determinada realidad, esto es, exponer su relevancia en el contexto mundial. Entonces, pensar un proyecto consistiría en pensar cómo es su modo de inserción positiva en el mundo. En ese sentido, tematizar el contexto epocal no es una operación analítica del presente, sino una reflexión histórica trascendental —que pueda interpelar a todos los tiempos comprendidos en la determinación misma del presente político—.

Esto problematiza la propia aproximación epistémica a la coyuntura y nos brinda la posibilidad de superar límites epistemológicos que son, a su vez, límites políticos,[1] que es la arena —ya no sólo local, sino global— en la cual se desenvuelve la posibilidad de una revolución democrático-cultural —como la que se propuso en sus inicios el "proceso de cambio" en Bolivia—.[2] Esto es lo que nos ha conducido a problematizar la reflexión

[1] *Cfr.* Rafael Bautista S., *Hacia una fundamentación del pensamiento crítico*, La Paz, Rincón, 2011.

[2] *Cfr.* R. Bautista S., *Pensar Bolivia. Del Estado colonial al Estado plurinacional. Vol. II. La reposición del Estado señorial: 2009-2012*, La Paz, Rincón, 2012.

en términos de geopolítica. Ello también significó tematizar las posibilidades de una descolonización de la geopolítica, para proponer ya no sólo una geopolítica crítica, sino lo que estamos denominando una *geopolítica de la liberación*.

Es desde el horizonte histórico-político que proyectaba el proceso boliviano que se nos abrió la posibilidad de describir críticamente —lo que Marx denominaba— la totalidad concreta, esto en términos actuales, el sistema-mundo moderno —crítica sólo posible desde un ámbito de *exterioridad trascendente* a esa totalidad—[3]. En efecto, lo que la geopolítica de la liberación propone es tematizar y pensar las posibilidades de irradiación del poder estratégico-crítico. Porque no nos referimos al poder de dominación, sino al poder popular extendido[4] como plataforma histórica de diálogo y encuentro de historias de liberación.

La reconfiguración en el tablero geopolítico global obliga a una reconceptualización de los términos de integración en la nueva fisonomía planetaria, que diseña un nuevo orden mundial. Integrarse aquí no quiere decir capitular, sino tasar en qué medida se asegura soberanía, administrando del mejor modo posible los grados de dependencia que se heredan y se adquieren en una distribución mundial de funciones. Un nuevo orden mundial impone nuevos equilibrios, los cuales evidencian un reemplazo de poderes y, concomitantemente, una nueva distribución de las áreas geoestratégicas, que hoy en día tiene que ver —de modo más apremiante— con el acceso, explotación y distribución de los recursos energéticos.

En ese sentido, para entender este nuevo contexto, se requiere de un nuevo marco de interpretación geopolítica que pueda proporcionarnos una perspectiva estratégica en la nueva disposición del tablero geopolítico multipolar. En ese contexto es que precisamos afinar conceptualmente lo que todavía, de modo retórico, aparece como *descolonización*. La nueva objetividad que han constituido los procesos populares —no tanto los gobiernos— nos encomienda la tarea de pensar y tasar las posibilidades de irradiación del poder estratégico-crítico que emerge de una nueva cosmovisión alternativa al paradigma hegemónico —aunque ya en plena decadencia— de la visión anglosajona de las relaciones internacionales.

En ese sentido, también debemos reconstituir el concepto de *geopolítica*. Consecuentes con una descolonización en el ámbito de la producción de conocimiento, conviene aclarar cómo acontece en la geopolítica también, la cual se entiende, generalmente —infrecuente en las ciencias socia-

[3] *Cfr.* R. Bautista S., *La Descolonización de la Política. Introducción a una Política Comunitaria*, La Paz, Plural, 2014.

[4] *Cfr.* R. Bautista S., *El tablero del siglo XXI. Geopolítica des-colonial de un nuevo orden post-occidental*, La Paz, Yo soy si Tú eres, 2019.

les—, como la lectura política del espacio geográfico. Pero las generalidades ayudan poco, pues con definiciones laxas no se pueden impulsar, de modo clarificado, apuestas políticas concretas. En el caso de la geopolítica esto es inexcusable, ya que es cuestión de vida o muerte; porque se trata siempre de sobrevivir, de modo estratégico, en un nuevo diseño global. Entonces, establezcamos una aproximación más explícita al contenido del concepto que requerimos en esta transición civilizatoria.

Con la decadencia de Europa y Estados Unidos y con el desplome paulatino y sistemático del paradigma de vida moderno-occidental, conviene proponernos alternativas que empiecen teóricamente en el campo epistemológico y concluyan prácticamente en el ámbito político. Por ejemplo, cuando se critica al socialismo del siglo xx, no se explicita algo que concierne a la reflexión geopolítica, porque no puede ofrecerse un diagnóstico real del mundo que vivimos con categorías provenientes del siglo pasado —que, además, responden a un orden ya fenecido—, más aún si estas categorías corresponden a la cosmovisión imperial —donde los países pobres y el sur global desaparecen de toda consideración—.

La importancia de la geopolítica para el centro del mundo, pero no para la periferia, muestra el grado de capitulación epistémica que protagonizan las élites (políticas e intelectuales) de nuestros países. Porque, básicamente, en la dimensión geopolítica es donde se evidencia la clasificación antropológica que presupone la dicotomía centro-periferia, como la formalización cientificista del racismo metafísico moderno, sintetizado en la primera dicotomía moderna: civilizado-bárbaro; es decir, superior-inferior.[5]

Esa dicotomía es lo que hace posible el sistema-mundo moderno. Sin esa dicotomía, de carácter desigual, no tiene sentido la administración jerárquica, racializada y estructuralmente injusta de la centralidad europeo-norteamericana sobre el resto del mundo. Pero ahora nos enfrentamos al desplome de dicho orden, impuesto por esa centralidad. El desplome inicia en 2001, cuando el mundo unipolar proclama la guerra contra el terrorismo, inaugurando el reino de la propaganda mediática o mediocracia como parte sustancial de las guerras de cuarta generación —conocida actualmente como el *mundo de la posverdad*—, que profetizaba un supuesto choque de civilizaciones, no siendo otra cosa que una guerra declarada de la globalización financierista contra la humanidad y el planeta.

Los incautos todavía hablan y se empeñan en afirmar algo que ya no existe. La globalización feneció en 2008 y las plataformas políticas de Donald Trump, Emmanuel Macron y Boris Johnson, por ejemplo, así lo confiesan —con sus respectivos matices discursivos—. Los líderes conservadores de Estados Unidos, Francia e Inglaterra, muy a su pesar, declaran que

[5] *Cfr.* R. Bautista, *Reflexiones des-coloniales*, La Paz, Rincón, 2014.

sus propias economías son la prueba fehaciente de que el neoliberalismo fue un proyecto globalizador que tenía un único destinatario: el capital financiero transnacional —que necesita la subordinación de los Estados para hacer posible su reinado—.

Lo que la globalización neoliberal hizo al resto del mundo se volvió contra ellos; por eso, sus estrategas —entre ellos el propio Henry Kissinger— diagnostican un posible retorno a la situación que imponía el famoso tratado de Westfalia, de 1648, donde se proponía un equilibrio entre potencias, una vez desmantelado el imperio español, lo que significaría una recuperación del concepto de *soberanía* y un equilibrio pactado de poderes; porque lo apremiante en la situación actual es que un conflicto entre regiones puede ser más letal que una lucha entre naciones. Lo que no se atreven a decir es que la cosmogonía geopolítica del primer mundo ya no goza de legitimidad mundial y que la propia sobrevivencia de sus Estados depende, muy a su pesar, de la ya iniciada desglobalización.

Esto remata con lo siguiente: lo que no atina a entender el fenecido Grupo de los 7 es que su propia racionalidad económica es lo que ahora socava sus propias economías, lo cual era de esperarse, debido a la lógica propia del capital, expuesta en la doctrina desarrollista que impulsó en todo el siglo xx: el capital muere si no crece infinitamente, pero crece a expensas de todo el ámbito finito en el cual se desarrolla. Como el cáncer, que vive succionando vida ajena y que, cuando muere, es porque acaba con todo el entorno que hace posible su existencia. El problema actual es precisamente ése: cuanto más se insiste en salvar al capital financiero, los Estados hipotecan todo lo que tienen y, en consecuencia, se intensifica la muerte de la humanidad y el planeta.

Por ello, la Unión Europea, por ejemplo, se encierra en una suerte de sobrevivencia resignada, sin capacidad estratégica de sus Estados, pues ya es indiscutible que la "sociedad del progreso infinito", bandera de la modernidad que ahora la proclama el poder financiero, no es posible para todo el mundo, incluida Europa (sólo para el 1% rico del planeta, que ahora sacrifica a sus propios países en su afán de concentrar más riqueza; es decir, intensificar un desarrollo que beneficia sólo al ciclo acumulativo-concéntrico del capital financiero).

Los recursos no son infinitos y, por lo tanto, no es sostenible — a mediano plazo— el ritmo de la economía mundial. En 1972, con el *Informe del Club de Roma: Límites del Crecimiento*, ya se tenía conciencia de ello;[6] pero el despojo acostumbrado que hacen los países ricos al tercer mundo era la base de confianza que hacía estable el desarrollo del primer mundo. Pero

[6] Donella Meadows, Dennis Meadows *et al., The limits of growth. A report for the club of Rome's project on the predicament of mankind*, Nueva York, Universe Books, 1972.

eso tiene un límite y es precisamente lo que desata la crisis climática:[7] un crecimiento ilimitado o un desarrollo infinito es insostenible para la condición finita de los recursos. Ser consciente de esto supone concebir otra racionalidad económica, cosa que no pueden hacer los beneficiados del despojo sistemático del capital a la humanidad y la naturaleza.

En este panorama, nada halagüeño, es que se desata la crisis financiera y la actual guerra fría de divisas; acolchonadas por el poder disuasivo del poder nuclear de las potencias beligerantes en esta nueva reconfiguración geopolítica global (todo se trata de sobrevivir, lo que parecía lo más seguro es ahora lo más inseguro, como el dólar). Para el propio imperio, la desgracia de la administración de Obama —que fue, en muchos casos, más *trumpista* que el propio Trump—[8] fue lanzar a Rusia a los brazos de China; pues las sanciones económicas promovidas por Estados Unidos y acatadas por Europa, ocasionaron un pacto estratégico entre estas nuevas potencias emergentes: mientras China le brinda a la economía rusa el colchón financiero del yuan, Rusia le brinda energía y cobertura nuclear a la economía china.

Una vez fenecido el mundo unipolar y la implosión de la cosmovisión anglosajona del mundo (no sabiendo leer de modo adecuado la "emergencia" de países catalogados como inferiores por la miopía prejuiciosa del Occidente moderno), los trastornos en el tablero de las áreas de influencia estratégica están reconfigurando la nueva geometría de un mundo tripolar, que ya no es más occidental, sino *posoccidental,* según señaló el canciller ruso Serguei Lavrov, en la "Conferencia de Seguridad de Munich", en febrero de 2017.

Lo que debió ser una reconfiguración multipolar más equilibrada, acabará circunstancialmente en la repartición inevitable de las más conflictivas áreas de influencia estratégica entre Rusia, China y Estados Unidos, por lo que Europa dejará de ser actor estratégico y deberá optar por arrimarse al

[7] "Paradójicamente, hablar de 'cambio climático' es caer en la trampa de los que lo han provocado: invita a pensar en un cambio paulatino, natural y frente al que no queda más tratar de 'adaptarnos' o 'mitigar' sus efectos: nosotros preferimos hablar de *crisis climática*: una crisis provocada por un modelo de sociedad que ha decidido 'quemar' el planeta para que algunos pocos disfruten de un estilo de vida que también de manera perversa han dado en llamar 'desarrollado' […] La crisis climática es una consecuencia de la civilización petrolera, con gravísimos impactos sociales y ambientales. El tema está plagado de trampas conceptuales, intentando que no reconozcamos las causas reales o los remedios falsos propuestos por los mismos que causan los problemas, para seguir sacando ganancias, aunque la crisis empeore". Silvia Ribeiro, *Crisis climática y destrucción programada de bosques* [en línea], México, 2010, http://alainet.org/active/39710

[8] Todo lo que se atribuye a Trump es más bien la continuidad de lo que ya se hizo en la administración de Obama, como la expulsión masiva de inmigrantes, la ejecución del muro fronterizo, entre otros.

más fuerte (China), como hace Gran Bretaña con el *brexit* (aunque, como es costumbre en la pérfida Albión, jugar siempre a dos bandos parece ser lo más rentable, pues la ciudad no deja de coquetear con el dólar). Este contexto abre la posibilidad, no siempre presente, de una apuesta soberana en medio de un recambio en el equilibrio de los poderes globales.

Ahora, lo que debió constituir ya no la implantación de un mundo multipolar, sino la promoción estratégica del concepto *cero-polaridad*[9] (cuando Alba, Celac y Unasur estaban en su mejor momento, en tiempos de Hugo Chávez), ahora nos encuentra en un momento de definiciones estratégicas que, de no ser realizadas, corremos el riesgo de quedar, otra vez, anulados en este nuevo tablero geopolítico global. Donde la cero-polaridad quería indicar la posibilidad de que ninguna potencia puede decidir, de modo unilateral, la suerte de un país chico —lo cual suponía la integración mediante bloques regionales de carácter horizontal—. El reequilibrio de esta nueva disposición podría generar las condiciones para desmantelar la geografía política imperial impuesta por Occidente; es decir, el fin del diseño geopolítico centro-periferia.

Sólo en esas condiciones sería posible un proceso de integración de la economía mundial en condiciones mínimas de igualdad. Pero ello no es sólo resultado de un nuevo diseño cartográfico, sino la consecuencia lógica de una sistemática descentralización epistémica que debiera producir la periferia en sí misma: *mi posición en el mundo depende siempre de la narrativa que adopto*. La narrativa imperial; es decir, la cosmogonía anglosajona, es el contenido del diseño global que le sirve, primero, a Europa, y luego, a Estados Unidos para hacer del mundo su periferia eterna.

Si la visión que tiene de sí la periferia se inscribe dentro de los marcos interpretativos que impone la narrativa imperial, entonces podemos hablar de lo que se conoce como *colonialidad del poder* con el siguiente aditamento: el poder imperial es resultado de una cesión de poder que hace la periferia como transferencia sistemática de soberanía que valoriza de modo exponencial la centralidad, lo cual significa que "las materias primas no van solas al mercado mundial, llevan, de modo *coagulado*, la vida objetivada de los productores. Es decir, lo que se les ha quitado [Se trata de una] *desvalorización* como *negación de la humanidad* de los productores (que transfieren al centro como *plus-valorización* lo que no es otra cosa que su propia y absoluta *deshumanización*). Sólo de ese modo podría hacerse estable la disposición centro-periferia".[10]

Dicha dialéctica sostiene al desarrollo, por eso los índices de crecimiento no son nunca figuras neutras, sino que expresan un desangramien-

---

[9] *Cfr.* R. Bautista, *El tablero del siglo XXI…*

[10] *Cfr.* R. Bautista, *Reflexiones des-coloniales…*, p. 17.

to sistemático de la vida entera del planeta para asegurar exclusivamente las necesidades del capital global. En tal contexto, toda apuesta desarrollista de la periferia no hace más que transferir valor exponencial al centro, ofreciéndose siempre como base material de un sistema económico mundial concéntrico, que necesita producir desigualdades crecientes para afirmar la lógica acumulativa del capital global (que no es la suma de los capitales nacionales, sino el despojo sistemático de estos por el centro).

Esta revisión histórico-epocal es la que da pie a las consideraciones metodológicas de la reconstitución del concepto de *geopolítica*. No es lo mismo una geopolítica imperial que una geopolítica de los pueblos empobrecidos del sur global. En este sentido, una reconceptualización de la geopolítica tiene que ver con la descolonización del concepto.

Siendo siempre el contenido del concepto la historia contenida, lo que el concepto hace inteligible es lo potencial que adquiere un proyecto histórico determinado; de ese modo, el concepto comprime y sintetiza una forma de vida en tanto proyecto de vida. En tal caso, se puede afirmar que, el esclarecimiento del proyecto de vida (siempre político) que encarna un pueblo determinado es lo que establece los criterios de interpretación que le permiten determinar su lugar en el mundo. Este grado de autoconsciencia es lo que hace de un pueblo sujeto histórico.

La visión imperial impone su geopolítica por legitimación vertical, es decir, por dominación. Eso es, por ejemplo, la "doctrina Monroe", que se hace hegemónica desde 1870, por impulso de las élites gringas —una vez acabada la guerra de Secesión—. Nace en 1823 como reacción al ideal integracionista bolivariano de la Gran Colombia, es decir, es beligerante de principio y busca deshacer toda posible independencia de los nuevos países sudamericanos. En ese sentido, una geopolítica pensada desde los pueblos no puede proceder por "legitimación vertical", pues esto minaría su base democrática. Sólo puede establecerse un proyecto popular por "legitimación horizontal"; esto quiere decir que, una política de Estado, como consecuencia de una doctrina estatal, es sólo real —o sea, posee un máximo grado de legitimación—, si tiene como fuente de irradiación un horizonte popular, y esto como constitutivo de una ideología nacional (que hace de lo propio contenido político). Ni la derecha ni la izquierda parten de esto, por eso actúan más como agentes de visiones universalistas —en el fondo euro-gringo-céntricas— que no hacen más que preservar la condición periférica de nuestros países.

Entonces, pensar una geopolítica en la transición civilizatoria actual y la emergencia de los pueblos del Sur global, implica descentrar la visión anglosajona y su cosmogonía moderno-occidental. Que el primer mundo haya dejado de ser centro significa su desplazamiento dirigencial a nivel mundial, lo que conlleva al desmantelamiento de todo el sistema insti-

tucional global creado postsegunda guerra mundial para asegurar el orden impuesto por el dólar y su cosmovisión, y esto arrastra, inevitablemente, la decadencia cultural y civilizatoria del mundo moderno.

En tales circunstancias, frente a la orfandad utópica en que ha devenido el primer mundo, la periferia se halla ante la posibilidad de proponerse un desacoplamiento de su condición periférica, lo cual pasa por interpretarse de otro modo, es decir, de proponerse una nueva narrativa histórico-global que le permita recuperar su lugar en la historia y decidir soberanamente un lugar en la nueva fisonomía del nuevo orden mundial.

Una geopolítica descolonial entonces puede ser pensada como la reflexión estratégica que tematiza las posibilidades de acción, despliegue, influencia e irradiación del poder popular. Es una reflexión estratégica porque el poder popular no es sólo una crítica al poder moderno de dominación, sino su radical superación, y esto significa su proposición en términos estratégicos; no se agota hacia dentro, sino que se expande siempre, resignificando y enriqueciendo la potencia popular impulsora que contiene. La administración de éste su carácter expansivo es lo que determina el acento estratégico de ese tipo de reflexión. El concepto de poder popular quiere destacar la recuperación de la fuente soberana del poder, el pueblo, es decir, recuperar el poder no como propiedad, sino como facultad de un pueblo que se constituye en sujeto histórico.

Lo que piensa la geopolítica dominante es la administración del poder en cuanto dominación, es decir, como propiedad privativa de una expansión instrumental, por eso, en esos términos, la geopolítica es estratégico-instrumental. Frente a ello oponemos el carácter estratégico-crítico de una reflexión geopolítica desde los pueblos.

A estas alturas, ya no se puede proponer emancipaciones de carácter local o particular. Los imperios nunca pensaron localmente, pero sí imponen a los vencidos una visión particularista, porque el vencedor impone su orden, y en él, los vencidos son arrinconados y divididos, incluso en su horizonte emancipador, en un destino fragmentado. Por eso, el orden imperial piensa y se expresa de modo universal, mientras impone a la periferia a pensar sólo de modo local (como mero consumo y *aplicación* de un universalismo que ostenta la expansión hasta cognitiva del orden imperial); de ese modo, la periferia capitula hasta epistemológicamente las posibilidades reales de su propia emancipación. Esa capitulación epistemológica es otra forma de tributación que transfiere sistemáticamente voluntad de vida hacia un centro cada vez más empoderado. Sólo de ese modo, se explica que las grandes potencias pueden pelear sus cuotas de poder de modo unilateral, pero los países chicos no. Estos requieren una visión conjunta en el largo plazo, que haga de su diversidad potencia estratégica.

El carácter irradiador del poder estratégico-crítico de los pueblos es lo que puede constituirse en el componente máximo potencial de una nueva apuesta integracionista, que pasa por el desmontaje conceptual de las categorías coloniales de, por ejemplo, Latinoamérica. Ya que, siendo producto de la influencia francesa, las emancipaciones criollas y mestizas —que acaban con los procesos de independencia— son quienes abrazan este horizonte "latino"; pero éste encubre y desconoce lo que hizo posible a ellas mismas: las revueltas indígenas. Sólo desde este componente es posible recuperar una visión de conjunto, pues de lo contrario, seguimos en una suerte de encubrimiento de una parte esencial de nuestro propio horizonte utópico.

Desde esta perspectiva, se presentan nuevas posibilidades de integración que podrían restaurar una realidad fragmentada como la latinoamericana. Hay que recordar que Latinoamérica aparece como categoría geopolítica no sólo como una diferenciación de la esfera anglosajona triunfante del norte (en la guerra contra España), sino de la señalización subalterna que adoptan nuestras élites, una vez que la Europa del norte ha despachado a España fuera de la llamada *civilización* (con De Pauw, "en los Pirineos empieza el África", o sea la barbarie).

Recuperar nuestro lugar en el mundo no pasa por la adaptación resignada a las condiciones impuestas por el centro, pues si lo que impone es su orden, es decir, su cosmovisión, lo que impone, en definitiva, es una inversión: toda relación es de dependencia, pues, el centro depende de los recursos energéticos de la periferia, así como la periferia depende de los recursos financieros del centro; pero la visión del centro que adopta la periferia hace que la dependencia del centro se haga independencia y la dependencia de la periferia sometimiento. Es decir, tanto la independencia como la dependencia son, en última instancia, subjetivas, porque es el tipo de relación que adopto subjetivamente, lo que define mi condición. Por eso, si la periferia persiste en mirarse desde los ojos del centro, está condenada a ser siempre periferia.

Los Estados deberán resignificarse inevitablemente en la transición civilizatoria a la que tiende el mundo. Quienes adquieran mayor grado de consciencia en ese proceso, tendrán mejores condiciones para aprovechar la nueva reconfiguración global. El Sur global, después de 500 años, se encuentra en un contexto nada despreciable. Si no tomamos la iniciativa, las potencias beligerantes, que también sopesan sus posibilidades de vigencia estratégica, no harán sino moldear el mundo a sus intereses. Pero, si era cierto aquello de que ha llegado la hora de los pueblos, entonces, de esta parte del mundo tiene que nacer el horizonte de alternativas que alimente a un mundo hambriento de esperanza.

Por eso, en medio de un incipiente mundo multipolar, la visión que se tenga no puede reducirse a lo meramente local. En un mismo mundo compartido, todo tiene relación con todo. Una nueva lectura del relacionamiento internacional pasa por una actualización geopolítica de un mundo en transición. Por eso, nuestra narrativa actual es geopolítica, pero no una geopolítica provinciano-imperial, sino una geopolítica con pretensión mundial.

Eso nos ha posibilitado advertir también el carácter ideológico, unilateral y hasta plagado de un provincianismo cultural de los marcos teórico-conceptuales de las relaciones internacionales y la diplomacia. Estas disciplinas tienen una reducida perspectiva europeo-norteamericana, que justifica una excepción inadmisible hoy en día, pues, la decisiva dependencia que tienen estas disciplinas de la política exterior norteamericana, delata también una profunda ignorancia de otros mundos culturales y civilizatorios que no pueden ser reducidos a la mirada occidental.

Esto nos lleva a advertir que, si el mundo que viene será multipolar, nuestra geopolítica deberá también, acorde con ese nuevo mundo, tener una visión multidimensional de implicancias globales, o sea, deberemos aprender a ver el mundo desde una perspectiva propia. Si los chinos, hindúes, iraníes y rusos, propician *think tanks* propios, con perspectivas geopolíticas radicalmente distintas a las de europeos y gringos, no debemos realizar menos en este lado del mundo. El asunto, en definitiva, es, o producimos una perspectiva propia de lo que sucede en el mundo o nos contentamos con la perspectiva usual, que es la occidental. Como ya dijimos, de una determinada narración se deduce una determinada posición. Si la narración es la decadente, la moderno-occidental, entonces lo que se deduce es la defensa de los intereses y los valores moderno-occidentales.

El mundo es lo que se interpreta de éste. O descubres el mundo o te lo encubren. La política exterior de nuestros países ha estado siempre constituida a partir de los marcos teórico-conceptuales de la narración geopolítica imperial. Desprenderse de aquello supone producir una nueva narración geopolítica que dé origen a un nuevo tipo de relaciones internacionales —lo que debería apuntar por ejemplo a una diplomacia de los pueblos—[11]. Lo usual en teoría de las relaciones internacionales ha sido siempre la lectura abstracta, descontextualizada, sin historia; usando conceptos meramente formales, que ordenaban un pasivo reacomodo a las situaciones impuestas. La geopolítica siempre ha sido patrimonio del centro, por eso hasta la izquierda ingenua la entendía como una propiedad imperial —sumidos en

[11] *Cfr.* R. Bautista, *Hacia una geopolítica de la diplomacia de los pueblos* [en línea], Bolivia, 2017, rebelion.org/noticia.php?id=224587

la lectura hacia adentro olvidaban a menudo el mundo real en el cual se encontraban—.

Ahora bien, si las lecturas hegemónico-imperiales están en crisis, develando el provincianismo de la visión del centro ante un mundo de ascensos civilizatorios que no logran comprender, significa que la modernidad occidental nunca conoció al mundo, por eso mira atónita el ascenso de las potencias emergentes y descubre que no tiene otra cosa que la fuerza bruta para imponerse.

De ello se puede colegir que las mismas relaciones internacionales no fueron nunca concebidas para un mundo multipolar no occidental. Para el imperio, la geopolítica ha sido la defensa exclusiva de sus intereses, a los cuales llama valores. Un mundo multipolar y policéntrico es algo inconcebible para la geopolítica imperial, pero una necesidad a ser pensada en la geopolítica de nuestros países. Por eso tiene sentido hablar de una descolonización de la geopolítica.

La transición civilizatoria no puede ser ciega. Advertir el sentido potencial de una nueva reconfiguración planetaria, sin hegemonía única, permite diseñar una nueva fisonomía global más acorde a una realidad diversa y plural. Entonces, la visión provinciana de la geopolítica imperial ya no sirve para interpretar el sentido de la transición, por lo que la narrativa geopolítica deberá recuperar las historias negadas y los horizontes culturales olvidados.

Sólo desde ese contexto, la autoconstitución del pueblo en sujeto histórico cobra las dimensiones explícitas de lo que significa ser sujeto histórico, pues la sujeción del sujeto es histórica; porque su constitución no es de hoy, sino de toda la acumulación histórica que transfiere las esperanzas pasadas en compromisos presentes. No todo se define en el reino de este mundo. El mismo mundo no se define sino a partir de una referencia siempre trascendental a sí mismo. Lo que le trasciende es aquello que, precisamente, le da sentido, le otorga singularidad y destino. Esa referencia jamás la encontramos en el futuro, la encontramos en el pasado. El secularismo moderno, traducido en praxis política, nos conduce al desprecio del pasado y a apostar por un futuro ya definido por la inercia del progreso infinito. Pero esta apuesta cancela lo histórico de nuestra existencia política y despoja a la lucha de todo carácter trascendental. Un pueblo es pueblo; es decir, actúa en tanto que pueblo, cuando encarna toda la materia utópica del pasado y se propone la redención final.[12]

Por tal motivo, toda revolución siempre se ha concebido como el principio de algo nuevo. Esta pasión mesiánica, que nunca ha sido tematizada

---

[12] *Cfr.* R. Bautista, *Cómo descolonizar la revolución en este nuevo siglo* [en línea], Bolivia, 2018, www.alainet.org/es/articulo/195344

por la intelectualidad de izquierda, es la clave que falta para devolverle la *cosa sagrada* a la política. En última instancia, creer en el pueblo significa creer en esta cosa sagrada que contiene el pueblo en tanto que pueblo como encarnación de lo diferido histórico y hecho epifanía revolucionaria para todos los tiempos. En ese sentido, habría que señalar lo siguiente: el espíritu de los tiempos ya no pertenece al occidente moderno; más bien, occidente comparece hoy ante el tribunal de la historia.

El mundo ya no es unipolar y la decadencia imperial es inobjetable. Una nueva fisonomía se abre en el tablero geopolítico global del siglo XXI. Al respecto, una descripción geopolítica crítica sólo es posible desde la autoconsciencia de lo que significaría un orden posoccidental. Por ello, pensar el horizonte histórico-político de un proyecto popular es lo que lo proyecta al mundo; creer que se es más nacional negando el mundo, es un típico caso de solipsismo intelectual. Ser uno mismo es ser-en-el-mundo, siendo el mundo la referencia última de un proyecto determinado, lo que quiere decir que sólo se es verdaderamente nacional cuando se tiene una auténtica perspectiva mundial. Y esto implica necesariamente un ascenso metodológico, que sería, en última instancia, la manera como se comprende un proyecto determinado, esto es, exponer su relevancia en el contexto mundial.

Lo anterior es lo que nos ha conducido, metodológicamente, a que problematicemos la reflexión del horizonte político plurinacional en términos de geopolítica, lo cual ha significado, epistemológicamente, proceder a una descolonización del concepto de *geopolítica*, para proponer, como dijimos, ya no sólo una geopolítica crítica, sino una geopolítica de la liberación.

EL HUMANISMO DE LA PRAXIS FRENTE A LA IRRACIONALIDAD DE LA RAZÓN MODERNA

Franz Hinkelammert*

RESUMEN Hacer frente a la crisis actual que afecta la vida en la Tierra implicará un cambio cultural en todos los niveles de la vida humana. Desde que la ciencia empírica, por mediación de Weber, adopta la racionalidad medio-fin como la única racionalidad desde donde es posible hacer ciencia, pierde horizonte de realidad y abre la posibilidad de tomar acciones "racionales" que atentan contra la vida de la humanidad. La razón moderna se revela en el devenir como racionalidad irracional. ¿Cómo resolver dicha paradoja? Se distingue, entonces, la racionalidad medio-fin de la racionalidad muerte-vida. La racionalidad muerte-vida opera desde la lógica del "Yo soy si tú eres", presente en la espiritualidad de distintos horizontes culturales que apuestan por un humanismo de la praxis.

ABSTRACT Facing the current crisis that is affecting life on earth, will imply a cultural change at all levels of human life. Since empirical science, through Weber, adopts instrumental rationality as the only medium to do science, loses the horizon of reality and opens the possibility of taking "rational" actions that threaten human life. Modern reason is revealed as irrational rationality. How to solve this paradox? The author distinguishes instrumental rationality from death-life rationality. This one works from the logic of "I am if you are"the same we find on the spirituality of different cultural horizons that are committed to a humanism of praxis.

* Grupo Pensamiento Crítico (GPC), San José, Costa Rica.

Palabras clave
Racionalidad, Marx, Weber, Francisco, teología de la liberación

Keywords
Rationality, Marx, Weber, Francis, liberation theology

Actualmente vivimos una crisis en nuestra sociedad y, aunque tiene antecedentes, hoy más que nunca revela una nueva profundidad. Hasta ahora pudimos interpretarla como una crisis de las estructuras sociales y de la orientación del desarrollo técnico que podía enfrentarse con ciertos cambios en las estructuras y en las orientaciones técnicas. Pero ha aparecido algo nuevo que podemos enfocar como una crisis de toda nuestra cultura, incluso de nuestra civilización, ya que nuestra cultura no es capaz de dar lugar a la realización de los cambios necesarios en el campo de dichas estructuras y orientaciones técnicas. Se habla mucho de cambios necesarios, pero éstos, a la vez, se encuentran bloqueados por los factores culturales en nombre de los cuales se introducen tales bloqueos.

Eso también se nota en el hecho de que se hacen presentes nuevos movimientos sociales, que obviamente ahora se dirigen a la necesidad de cambios culturales —y civilizatorios—. En el último año, ha surgido un movimiento de jóvenes que trata de enfrentar estos obstáculos culturales para una política de enfrentamiento con las crisis estructurales y técnicas y abrir paso a la realización de las políticas visiblemente necesarias. Dicho movimiento es el *Friday for Future* (*FfF*), que ha logrado una presencia masiva en muchos países de Europa y frente al cual nuestra política no encuentra respuesta. Y siguen hablando; y si dejan de hablar ellos, hablarán las piedras.

Las respuestas de parte de la gente perteneciente al sistema son sumamente débiles, pues se dice que no se quiere ser molestado por argumentos, más bien, morales, y el hecho de que los usen se presenta como descalificación de la propia iniciativa de protección del clima. Pero dicha reacción comprueba que se trata, precisamente, de la necesidad de un cambio cultural profundo, el cual incluye una nueva relación con las tradiciones morales de los últimos siglos.

Tales movimientos —y, a la vez, muchos otros— hacen ver que nuestra sociedad actual con sus valores está en el camino de un gran suicidio colectivo que, al final, puede incluir a la humanidad entera. Sin embargo, los miembros de estos movimientos sienten, a la vez, que ellos van a sufrir las peores consecuencias de esta actual estrategia de suicidio colectivo. Por

eso se levantan. Y son los participantes de tales movimientos quienes se dan cuenta de que el cambio necesario no es reductible a las estructuras y al desarrollo de nuevas tecnologías, sino que implica un cambio cultural en todos niveles de la vida humana. Eso, por supuesto, incluye la moral.

Se trata de un cambio de cultura de una profundidad comparable y posiblemente más profundo todavía; tal como lo ha vivido la sociedad occidental, provocado por el emperador Constantino y san Agustín, en los siglos III y IV. A continuación, quiero desarrollar cómo se nos enfrenta hoy esta problemática.

Las amenazas para el progreso

Hoy no es tan fácil hablar de los beneficios del progreso, pues a partir de la Segunda Guerra Mundial, la imagen del progreso pierde mucho brillo. No se trata de una reacción en contra del progreso, sino de una duda cada vez mayor en cuanto a sus consecuencias hasta para la propia humanidad. Aparecen peligros como resultado de un progreso que, comúnmente, todavía se percibe como un fenómeno positivo y beneficioso. No obstante, han aparecido resultados abiertamente amenazantes de este progreso; por ejemplo, las armas atómicas, ya que su uso puede poner en peligro toda existencia en la tierra. Hay otras armas del mismo tipo, como el *agent orange* y el *napalm*, que aparecen en la guerra de Vietnam.

El *agent orange* es un herbicida que transforma la naturaleza en un desierto con poca posibilidad de recuperación; el napalm es un arma que quema grandes extensiones de vida, como la naturaleza y los seres humanos. Lo anterior significa que, cada vez, aparecen más armas cuya utilización tiende a poner en peligro la propia existencia humana, pues quienes las usan contra otros producen efectos que llevan a la muerte, incluso a los mismos usuarios. Por esa razón, el asesinato se convierte en suicidio. En este caso, el propio progreso se contradice y un efecto de ello es la negación del propio progreso.

Sin embargo, junto con estas amenazas, resultantes del progreso en cuanto a los efectos producidos, aparecen amenazas de otro tipo, las cuales provienen de la propia dinámica del crecimiento económico. El supuesto de la infinitud del progreso parece entrar en contradicción con el hecho de que la tierra donde vivimos es finita sin posibilidad de aumentar o engrandecerse, por lo que no puede sostener cualquier tipo de crecimiento económico. Esta contradicción se hace visible en cuanto los insumos de la producción en el crecimiento subvierten la propia sustancia de la tierra. Es decir, que el supuesto progreso subvierte la capacidad de la tierra de mantener la vida, gracias al consumo exacerbado de las reservas naturales

sin capacidad de reproducirlas, lo que arroja que, aunque se vislumbre un horizonte óptimo, se cierra toda posibilidad.

No hace falta ninguna guerra para que la vida humana esté amenazada, pues el supuesto crecimiento económico tiende a devorar las posibilidades para un futuro crecimiento y sostener los niveles de abastecimiento de la población ya alcanzados. Una vez más, la propia lógica del progreso lleva al suicidio de aquellos que se dedican a dicho fenómeno y que habían puesto su confianza en la posibilidad de un progreso futuro infinito. En vez del futuro de éste, aparece el posible suicidio colectivo de aquellos que habían puesto su confianza en ese esperanzador progreso. El problema climático que vivimos hoy se convierte en una crisis global que refleja la totalidad del problema.

La racionalidad muerte-vida frente a la racionalidad instrumental medio-fin

Actualmente, cuando se habla de racionalidad en las ciencias empíricas, se alude casi exclusivamente a una que no enfoca y no puede enfocar la problemática de las amenazas para el *progreso*, resultado del progreso mismo. Dicha racionalidad, hoy dominante, es instrumental; es decir, es racionalidad medio-fin.

En casi todo nuestro pensamiento en torno a la racionalidad, el concepto *racionalidad medio-fin* es referencia casi exclusiva. Esto, a raíz, en gran medida, de la metodología de Max Weber —comienzo del siglo xx—, quien la centraliza y proclama como única dentro de la ciencia. Todo juicio que no es de racionalidad medio-fin es declarado por Max Weber como juicio de valor y, como tal, no accesible a la razón empírica instrumental. Por tanto, el juicio de valor es un juicio para el cual posiblemente pueden darse razones, pero ninguna absoluta. En última instancia, se trata de juicios del tipo *Coca-Cola* o *Pepsi-Cola*, carne o pescado, pero también los juicios de reconocimiento de derechos humanos o el rechazo de estos derechos, que no pueden ser legitimados en nombre de la racionalidad de la acción en sentido de una acción instrumental, pero tampoco como juicios científicos.

Sin embargo, cuando analizamos la dinámica del progreso y las amenazas que produce en su interior, esta metodología y su definición de la racionalidad no nos sirve. La pregunta por el aprovechamiento del progreso nos coloca frente al hecho de que la propia racionalidad instrumental —condición de la posibilidad del progreso— nos lleva a las amenazas que este progreso sufre cada vez más. Las amenazas son tales, que hoy poca gente duda que se amenace la vida humana en la Tierra, incluso toda la vida del planeta. Hoy percibimos esta profundidad de la amenaza. Sin embargo, no nos queda duda de que la manera ciega en la cual estamos insistiendo en la

racionalidad instrumental medio-fin hace cada vez peor la amenaza para la propia humanidad. Descubrimos algo que para Max Weber ni siquiera aparece en el horizonte de sus reflexiones sobre la racionalidad instrumental: la irracionalidad de la propia racionalidad instrumental.

Debemos insistir en que los juicios que nos hacen ver esta amenaza subyacente son juicios de hecho. No son juicios "filosóficos" o "estéticos" ni "emocionales" o "morales"; pero tampoco de valor, en el sentido de Marx Weber. No obstante, son juicios de hecho, que la metodología de Max Weber —y, en general, de nuestras ciencias empíricas— no las clasifica, aunque tenga que efectuarlos. No los analiza, porque con su metodología central dogmática no puede siquiera aceptar su existencia. A estos juicios yo los llamo *juicios muerte-vida.*

En este sentido, no son juicios del tipo *Coca-Cola* o *Pepsi-Cola*, que son los juicios a los cuales nos lleva el ejercicio de la racionalidad instrumental medio-fin. Si efectuamos estos juicios medio-fin, podemos vivir afirmando lo uno o también lo otro. A partir de esta racionalidad instrumental como racionalidad única, sencillamente podemos decir que somos libres para elegir. Y si rechazamos tomar en cuenta los juicios muerte-vida, aparentemente no hay otro problema de elección. Podemos dormir tranquilos defendidos por nuestro gurú Milton Friedman.

Habría que analizar algo más acerca de lo que son tales juicios muerte-vida. De hecho, todos los juicios de razón instrumental están también penetrados por juicios muerte-vida, aunque este hecho no se analice por parte de los metodólogos. Sin embargo, vamos a concentrarnos en el ámbito de las amenazas que resultan de lo interior del propio progreso.

Aunque Max Weber no los menciona, la sabiduría popular los tiene muy presentes y lo expresa en casi todos los idiomas. En castellano se dice de la siguiente manera: "no debes cortar la rama del árbol sobre la cual estás sentado". Hay una llamada de atención frente a esta elección: "cuidado: si te equivocas, caes al abismo y te mueres".

Aquí, de un juicio de hecho se deriva un deber. Eso es algo inaudito en nuestra metodología, sobre todo, desde Max Weber, pero este deber resulta de una manera muy determinada. Se confirma que la exclusión de la opción es necesaria porque su realización resulta mortal. De hecho, constituye un suicidio. Eso implica un juicio que lleva al deber, lo que puede pronunciarse de la siguiente manera: si la opción de la acción implica el suicidio, no se debe realizar.

El suicidio no es opción, aunque sea posible. Y eso no es ningún juicio de valor en el sentido de Max Weber. Tampoco es una ética, pero abre el espacio para ella. Afirmar esta ética o afirmar el suicidio son dos posiciones que no son compatibles. Por eso, si se rechaza el suicidio, se está creando el

espacio de una ética y una política para la vida.[1] Creado este espacio, ahora son posibles los juicios medio-fin.

Wittgenstein percibe el problema cuando dice en su diario: "Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido, lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!"[2]

Pero Wittgenstein no sigue posteriormente esta pista que ha descubierto. Seguirla le habría obligado a engendrar una filosofía muy diferente de la que hace después. Tiene que decirse lo que Wittgenstein afirma en la última frase citada: el suicidio no es ni bueno ni malo. Es como el ser o no ser. El no ser no es lo malo, sino lo imposible para alguien que vive como ser. Por lo tanto, el ser obliga a negar el no ser. Tampoco se trata de un juicio de valor. Es la constitución de una vida, dentro de la cual puede haber juicios de valor. Pero afirmar esta vida no es juicio del valor. Sin embargo, eso solamente es posible si se ha afirmado antes o a la vez el juicio vida-muerte, que abre el espacio de la vida en el cual pueden aparecer los juicios de valor y de medio-fin. No existen ni juicios medio-fin ni juicios de valor de por sí. Siempre ocupan espacios abiertos por los juicios muerte-vida.

Spinoza expresa precisamente eso: "*Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*", que significa "el impulso por conservarse (*conatus*) es el primero y único fundamento de la virtud".

Marx es el primero en enfocar el progreso en estos términos de un problema muerte-vida. Lo hace en su libro *El Capital,* editado por primera vez en 1867 y llega al siguiente resultado: "Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador".[3]

Me gustaría formularlo de un modo diferente: La producción capitalista del tipo impuesto por la actual estrategia de globalización y su justificación aparentemente teórica por el actual neoliberalismo socava, al mismo tiempo, las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador. Al hacerlo, corta la rama del árbol encima de la cual estamos sentados to-

[1] He tratado esta problemática ampliamente en mi libro: Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*, Heredia, EUNA, 2003. En especial, lo trato en el capítulo I. "La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización", pp. 29-75.

[2] Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico (1914 – 1916),* Barcelona, Ariel, 1982, p. 155.

[3] Karl Marx, *El Capital,* t. l, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 423-424. He corregido la traducción según el texto original.

dos. Estamos todos por caer a un abismo. Nos lleva a todos al suicidio colectivo de la humanidad entera.

Marx dice eso en un lugar bastante destacado de su libro *El Capital*; es decir, casi al final del largo capítulo que analiza la plusvalía relativa. Es uno de los capítulos más leídos de *El Capital*. A pesar de eso, hasta hoy casi nunca se ha tomado en cuenta la cita que estamos comentando. Es la primera vez que en nuestra historia del pensamiento económico y social se llama la atención sobre esta perspectiva de nuestra sociedad. Se trata de una perspectiva que hoy casi todo el mundo asume cuando habla del progreso económico y sus perspectivas. Esta perspectiva se nos abrió recién y masivamente en el informe del Club de Roma de 1972. Dicho informe abrió esta problemática. El resultado es que el capitalismo —y precisamente en su forma actual— es suicida y asesino a la vez, y que tal hecho se convierte en algo que, posiblemente, hoy la mayoría de la humanidad percibe.

Entonces, el capitalismo extremo es suicida, sin que esta tendencia sea algún proyecto de aquellos que tienen el poder, sea económico o político. Su imaginación de la racionalidad es una racionalidad medio-fin, que guía todas sus decisiones en nombre de la maximización de la ganancia sobre el capital. Pero precisamente eso es el camino al asesinato-suicidio. Siguen una racionalidad cuyo interior es la irracionalidad de lo racional. Cuanto más racionales son, más irracionalidad producen y resulta. Pero cuanto más sigue este proceso, más irracionalidad resulta y menos capacidad hay para enfrentar esta irracionalidad de lo racionalizado. Por ello, el camino del suicidio es un camino no-intencional, en el sentido de que la irracionalidad no es necesariamente el resultado de ninguna intencionalidad de los actores. Parece que no es parte de su proyecto de acción. Son ciegos que creen ver. Es difícil enfrentar esta irracionalidad del suicidio, porque la participación en ella da muchas ganancias: más que cualquier actitud alternativa.

El asesinato-suicidio y su universalización durante el proceso de la globalización

De alguna manera, la sociedad percibe algo de lo que pasa. Pero esta percepción muchas veces es tan irracional como todo el proceso de la estrategia de racionalización.

La estrategia de globalización actual con esta irracionalidad de lo racional se desarrolla en los setenta y toma el poder con el gobierno de Reagan a partir de 1980. Se llama *estrategia de globalización*. Pero su irracionalidad aparece en un acontecimiento llamativo de 1978, con el gran asesinato-suicidio de Guyana. Se trata de un gigantesco asesinato-suicidio de más de 900 personas y, entre ellos, más de 300 niños. Es a la vez un gran asesinato que se convierte en un asesinato-suicidio por el suicidio de los asesinos.

Es el asesinato-suicidio de una secta religiosa de Estados Unidos, que se había instalado en un lugar en Guyana y que desembocó en este gigantesco asesinato-suicidio.

Junto con la estrategia de globalización, nuevos tipos de asesinato-suicidio cubren la humanidad y la Tierra en su totalidad. Sin embargo, a partir de este momento se multiplicaron y se hicieron presentes los asesinato-suicidios en el mundo entero. A mediados de los noventa son asumidos masivamente también por los terroristas, y encontraron en el terrorismo islámico una gran fuerza de presencia. A la vez, aparecen masivamente en los conflictos familiares a partir de hombres que asesinan a sus mujeres y a sus propios hijos para después suicidarse.[4]

Lo que se hace presente en estos asesinato-suicidios es de hecho el núcleo de la cultura del periodo de la globalización. Expresa la racionalidad irracional interior de la vida humana de hoy. Estos asesinato-suicidios son como un teatro *atavista* —en el sentido de prehistórico—, en el cual los que actúan, efectivamente, se mueren. Pero mandan un mensaje perfectamente encriptado: asesinato es suicidio. Por eso se los llama también *corrida amok*, palabra que viene de una de las islas del Pacífico.

Eso es ahora nuestra realidad: todo está englobado en la estrategia que resulta ser un gigantesco asesinato-suicidio. Frente a ello, nuestra acción tendría que liberar todo el llamado progreso para que, al final, no nos devore.

Lo anterior es producto de la propia modernidad, de ninguna manera se trata de restos —sobrevivencias— de culturas anteriores. Tampoco los asesinato-suicidios de grupos terroristas islámicos son ningún producto del islam, sino resultado de su integración a esta modernidad. No dan ninguna razón para ninguna *islamofobia*, aunque nuestros medios de comunicación quieren considerarlos en este sentido. Se trata de la propia modernidad en su forma actual. Lo que hay que hacer es resultado de la reflexión sobre eso para derivar la ética y el proyecto económico y social correspondiente. Nuestro análisis no puede hacer más que hacer ver los elementos por observar y cambiar, pero hoy un proyecto de cambio no puede ser sino el resultado de profundos movimientos sociales y políticos. Lo que se tiene que buscar es una economía y sociedad capaz de desarrollarse sin socavar, al mismo tiempo, las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador.

[4] En Costa Rica, encontré las siguientes cifras: De 2004 a 2014 hubo un total de 316 feminicidios. Por lo tanto, "En la década estudiada, 18% de los feminicidas cometió suicidio." Es decir, 18% de los feminicidios es asesinato suicidio. Si tomamos en cuenta que Costa Rica es un país de más de 4 millones de habitantes, los feminicidios que ocurren son alrededor de seis por año. Alonso Mata Blanco, "Feminicidios en Costa Rica", *Ameliarueda.com,* s. d. [en línea], https://especiales. ameliarueda.com//feminicidios/

Por supuesto, en toda la historia humana ocurren tales asesinatos-suicidios. Pero nunca antes han tenido este carácter masivo que asumieron hoy cuando se da la coincidencia con lo que es la cultura global actual, a la cual llamamos *globalización*.

Eso es ahora nuestra realidad y nuestra cultura: todo está englobado en la estrategia global que resulta ser un gigantesco asesinato-suicidio. Por tanto, resulta que toda esta estrategia de globalización es un gran crimen en contra de la humanidad. Puede transformar el siglo XXI en uno todavía más sangriento que el pasado. Claro, es un crimen que no está prohibido por ninguna ley. Pero eso no cambia el hecho de que se trata de un crimen. Y, de alguna manera, todos estamos comprometidos a tal crimen. Lo único que podemos hacer para enfrentar dicho crimen es una acción para liberar el progreso de una manera tal, que al final no pueda devorarnos.

Los juicios muerte-vida frente a los juicios medio-fin (juicios instrumentales, cálculo de ganancias)

Si queremos una alternativa, debemos juzgar sobre los juicios que se hacen para explicar y enfrentar los problemas mencionados. Podemos hablar de juicios necesarios del tipo muerte-vida para enfrentar estos juicios a los que, corrientemente, se llama *juicios medio-fin de tipo instrumental*. Estos últimos generalmente pueden describirse como juicios del mercado basados en el cálculo de ganancias o, en términos generales, juicios de utilidad.

Todo lo que hemos discutido hasta ahora indica y hace ver el hecho de que los juicios medio-fin como juicios de razón instrumental llevan a una racionalidad que porta en su interior una irracionalidad destructiva. Hoy descubrimos que nuestra sociedad moderna en nombre de la totalización de la razón instrumental está llevando al suicidio colectivo de la propia humanidad, posiblemente hasta el suicidio colectivo de toda vida actual. Y tal hecho, que hoy es visible en todas partes, incluso está destruyendo nuestra propia vida humana desde adentro. La vida pierde sentido y la ola de asesinatos-suicidios lo prueban también. Son la expresión más general de esta pérdida de sentido de la vida humana hoy y de la consiguiente desesperación.

Esta irracionalidad interior de toda acción racional, cuya racionalidad se basa en la racionalidad instrumental de todo nuestro actuar, aparece como problema básico de cualquier análisis de la sociedad humana actual. Para nosotros, cada vez se hace más visible el hecho de que la propia racionalidad de nuestra sociedad es hoy una gran irracionalidad que nos lleva al suicidio colectivo: la racionalidad instrumental nos lleva a la muerte por autodestrucción. El ser humano actual es, efectivamente, lo que dice Heidegger: "un ser para la muerte". Pero no lo es solamente como ser para la

muerte de cada una de las personas. Resulta hoy un ser para la muerte de la humanidad entera, quizás de toda la vida. Eso dijo primero el propio ministro de propaganda de régimen nazi, Goebbels: "Si tenemos que abandonar este mundo, vamos a cerrar la puerta con un golpe que hará temblar el universo entero". No lo logró todavía. Pero nosotros estamos lográndolo para nuestro futuro.

Para desarrollar más esta problemática, debemos ver qué es la ética de la razón instrumental. Max Weber a veces pronuncia su nombre: es la ética del mercado. Ningún desarrollo de la racionalidad instrumental sin el desarrollo del mercado y ningún desarrollo del mercado sin el desarrollo de la ética del mercado. Pero Max Weber hace todo lo posible para hacer perder de la memoria esta ética del mercado. Es una ética que por medio del mercado es una ética basada en juicios de hecho. Eso es algo que Max Weber —y con él toda la ciencia empírica de hoy— declara imposible. Pero la ética del mercado es sencillamente la otra cara del principio de funcionamiento del mercado. Sus normas son conocidas: respeto a la propiedad, cumplimiento de contratos, prohibición del robo y del asesinato en función del robo de propiedad, prohibición del fraude. El propio funcionamiento del mercado implica el grado de cumplimiento necesario de estas normas. Si no se respeta este límite, los propios mercados dejan de funcionar y se pierden en el caos. Es visible que el propio Max Weber sabe eso, pero jamás lo va a desarrollar para poder seguir sosteniendo su separación fatal de juicios de hecho y juicios de valores. Sin embargo, afirmar estos valores del mercado es condición de posibilidad del propio hecho de la existencia del mercado. Por tanto, resulta de un juicio de hecho.

Los valores de esta ética del mercado son, a la vez, la gran mayoría de los valores afirmados por el imperativo ético de Kant. Estos valores tampoco son tales en el sentido de los juicios de valores de Max Weber. El mismo Kant da cuenta de eso cuando afirma que su imperativo categórico tiene que valer hasta en una "república de diablos" para poder funcionar. Kant se da cuenta de que estos valores no son juicios de valor en el sentido de Max Weber, sino que son productos irrenunciables de la propia existencia de los mercados. Cuando Weber insiste con razón en que ninguna sociedad humana desarrollada puede organizarse sin los valores de la ética del mercado como condición de posibilidad del propio mercado, él mismo afirma este hecho sin analizarlo. Pero este simple hecho ya es la refutación de la propia definición e interpretación de los juicios de valor que presenta Max Weber.

El enfrentamiento entre valores éticos

Los valores de la ética del mercado son parte integrada del propio mercado como institución. Legitiman el producto del mercado y dan al mercado un

aspecto de divinidad. Son valores sagrados sin los cuales no hay siquiera un mercado; en este sentido, son parte de la realidad objetiva que, por supuesto, son observados de manera subjetiva por los participantes del mercado e integrados en su propia subjetividad.

Pero lo central para eso es que estos valores objetivados en el mercado empiezan a chocar con otros que vienen desde la vida de las personas de la sociedad. Estos últimos aparecen con las amenazas de que el capitalismo empieza a producir tanto para la vida de muchas personas, como para la naturaleza no humana. Como mostramos anteriormente, Marx es el primero que capta esta nueva dimensión de la sociedad y de la vida humana.

Se trata, efectivamente, de un nuevo apocalipsis. Los anteriores aparecen en varias culturas históricas y, por tanto, en muy diferentes culturas, como la judía, la cristiana; pero también la germánica arcaica y muchas otras. Sin embargo, todas las anteriores tienen una diferencia palpable como apocalipsis, la cual consiste en el hecho de que, en los anteriores apocalipsis, siempre Dios es la fuerza que desata un proceso de destrucción apocalíptica. En la visión apocalíptica a partir del siglo XIX es, al contrario, el periodo de destrucción apocalíptica tiene como sujeto actuante a la humanidad y no a Dios. Es la actividad humana que origina las propias tendencias apocalípticas; es esta humanidad en sus acciones tanto políticas, como económicas. Por ello, Marx analiza tales procesos destructores a partir del capitalismo con sus tendencias destructoras que están haciéndose visibles.

A la vez, dichas tendencias que se visibilizan son tomadas ahora en sentido de la creación de una responsabilidad humana por su surgimiento. Eso hace la crítica que, en este sentido, apareció con Marx, en *El Capital* de 1867, pero que durante largo tiempo no se tomó en cuenta ni en la tradición marxista, ni en otras tradiciones. Este tipo de crítica vuelve a producirse, primero, después de la Segunda Guerra Mundial, y el primer caso de invento u aplicación de la bomba atómica hace muy presente la necesidad de la toma de responsabilidad humana para evitar otros futuros usos que amenazan hasta con el fin de la humanidad. Pero en 1972 aparece otro llamado de atención por el informe del Club de Roma, respecto de los límites del crecimiento económico y las amenazas que aparecen, ahora, como resultado de la aplicación indiscriminada de los criterios de la razón instrumental en todo el ámbito de la sociedad moderna y el uso indiscriminado de los criterios correspondientes del mercado.

Sin embargo, hay que considerar que, al mismo tiempo, aparece otra línea apocalíptica como está presente en la derecha moderna. Es el milenio del reino de los mil años del nazismo, la celebración de Estados Unidos como la ciudad que luce en la montaña de parte de Reagan y la celebración de parte de Trump, en su discurso de la toma de posesión como

anuncio de un *new millenium*.[5] Los tres usan el mismo mito apocalíptico como imagen de la sociedad que pretenden crear. De esta manera, se ponen al lado de los movimientos fundamentalistas apocalípticos que celebran este milenio como el último paso hacia la destrucción final en el *Armagedón* y que defienden una posición que acepta todas las crisis actuales de nuestra sociedad como llamado y celebración a una lucha de clase desde arriba, definitiva, para siempre.

Aquí, nos interesa la tradición creada por Marx de la necesidad de enfrentar las crisis destructoras de nuestra sociedad con la tendencia al suicidio colectivo que toda la sociedad actual tiene que enfrentar para evitarlo. Es la tradición seguida por los movimientos de paz después de la Segunda Guerra Mundial y, actualmente, orientadas a partir del informe del Club de Roma.

Se trata hoy de un conflicto con las dogmatizaciones de la mano invisible y la autorregulación del mercado y su respectiva ética del mercado, legitimada por la promesa de un futuro de óptima dirección de la sociedad del mercado con resultados milagrosos. Una discusión de las tendencias al suicidio colectivo de la humanidad apenas se menciona. Todo es totalización de la razón instrumental y reducir el ámbito de la ciencia empírica a puros juicios medio-fin.

Frente a eso, aparecen los juicios muerte-vida que son, efectivamente, juicios de hecho, aunque nuestra ciencia dominante ni los menciona. El dicho popular ya mencionado los define: "no cortes la rama del árbol sobre la cual estas sentado". Eso define la base de racionalidad de todos los juicios de las ciencias. Es un llamado a lo que Spinoza llama *conatus*. Sin respetar estos juicios, no hay vida posible. Por ello, es necesaria una constante intervención en el ámbito de las relaciones mercantiles, para que sea posible la vida a partir de los productos que inevitablemente son producidos en el marco de estas relaciones mercantiles.

[5] "We stand at the birth of a new millennium, ready to unlock the mysteries of space, to free the Earth from the miseries of disease, and to harness the energies, industries and technologies of tomorrow. A new national pride will stir our souls, lift our sights, and heal our divisions." ["Nos encontramos en el nacimiento de un nuevo milenio, que está dispuesto a solucionar los enigmas del espacio, liberar la tierra del sufrimiento por enfermedades y utilizar las energías, las industrias y las tecnologías de mañana. Un orgullo nacional va a orientar nuestras almas, mejorar nuestra vista y curar nuestras divisiones."]. S. d., "Trumps Rede zur Angelobung im Volltext", *Kurier,* Austria, 2017 [en línea], https://kurier.at/politik/ausland/trumps-rede-zur-angelobung-im-volltext-englisch/242.133.757 Se trata de un intento por parte de Trump de afirmar nuevamente todo el mito del crecimiento económico infinito y definirlo para todo el futuro.

¿Cuál puede ser la respuesta racional al problema de la irracionalidad de lo racional?

No se trata de cualquier respuesta, sino de una respuesta por medio de la razón. Si la razón —en sentido de nuestro lenguaje científico común hoy— resulta irracional, hay que preguntar en nombre de cual racionalidad se sostiene la irracionalidad de esta razón instrumental. El propio concepto de *ciencia* está en cuestión. De hecho, se trata de recuperar un concepto de ciencia que la ciencia empirista ha negado, por lo menos desde Max Weber y Wittgenstein.

El concepto hoy dominante es el de ciencia que tiene como su centro la razón instrumental medio-fin. Como razón del mercado, tiene su centro en la competitividad. Su racionalidad puede resumirse en "yo soy, si te derroto". Nietzsche resume dicha racionalidad como voluntad del poder. Se ve, entonces, toda su amplitud: Yo soy, si te mato, o yo soy, si te transformo en mi esclavo. O Trump: *America first*. Es una adecuada traducción del *Deutschland über alles* al inglés. Es el principio que llevó a Alemania a su catástrofe. Puede llevar a América por igual camino. Se trata de una manera de concebir la autorrealización del ser humano como una relación de dominación: me realizo al dominarte, Yo soy, si tú *no* eres. La prueba más convincente de la libertad es, en consecuencia, mostrar que uno tiene un esclavo. Tengo esclavos, entonces, soy libre.

Eso es el centro de nuestro pensamiento más común, que domina, por tanto, nuestro concepto de *ciencia*. Dicho concepto de *ciencia* corresponde a nuestra situación moderna actual. Es, entonces, el concepto de la racionalidad que produce la irracionalidad de la propia racionalidad y que hoy amenaza, incluso, la vida humana en la tierra. Se trata de un concepto de racionalidad irracional.

Frente a dicha racionalidad irracional hace falta reclamar una racionalidad que esté más allá de la racionalidad irracional. Hay una formulación que encontré, por primera vez, en el tiempo de la lucha sudafricana en contra del apartheid. Muchas veces la usó el obispo sudafricano Desmond Tutu. La puedo resumir en los términos siguientes: "Yo soy, si tú eres."

Lo que dice Desmond Tutu no es ningún sermón, pero tampoco una exigencia teológica y tampoco alguna expresión sentimental. Se trata de un criterio de racionalidad. Cuando bajo el criterio irracional de racionalidad el tener esclavos es la prueba de ser libre, ahora la prueba de la libertad es la prueba de haberse liberado de su esclavitud o liberando a sus esclavos. El criterio de racionalidad liberada dice "yo soy si tú eres"; el criterio de racionalidad irracional dice "yo soy si te derroto".

Esta posición de Tutu es de una larga tradición africana. Es el humanismo Ubuntu de la cultura bantú y tiene miles de años. Según Enrique

Dussel, esta cultura es uno de los orígenes de la egipcia.[6] Como tal, está posiblemente hasta en los orígenes de la judía. Eso se hace consciente en el mismo tiempo en el que en África del sur el levantamiento en contra del *apartheid* se inspiró muy fuertemente en esta su cultura.

Levinas hace ver una visión muy parecida cuando habla de la traducción del texto de la Biblia judía (*Lev* 19,18) y que en sus traducciones corrientes del amor al prójimo dice "ama al prójimo como a ti mismo". Dice Levinas, hablando de otra traducción hecha en los veinte, por Buber y Rosenzweig, dos teólogos judío-alemanes:

> ¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a ti mismo' ¿no significa eso, que uno [se] ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico '*kamokha*' del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo'; 'ama a tu prójimo; tú mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tú mismo eres'.[7]

Evidentemente, basados en esta traducción del amor al prójimo, la *Biblia* coincide con lo que es la tradición africana mencionada. Pero en estos mismos años aparecen pensamientos parecidos en algunos países latinoamericanos a partir de una larga tradición indígena, como en Bolivia, Perú, Ecuador y México. En la tradición boliviana se llama *Suma Qamaña* o *Sumak Kawsay*, lo que se puede traducir como "buen vivir". No se trata del "vivir bien" aristotélico, que parte del individuo; se trata, más bien, de una convivencia sin la cual no se puede vivir bien entre todos. Es algo, como ya he mencionado, respecto de África del Sur. Se puede, igualmente, llamarlo: yo soy, si tú eres, o yo soy, si vosotros son, o variaciones correspondientes.

Parece que se trata de un criterio de racionalidad que viene de los propios orígenes de la humanidad y que siempre se ha marginado, aunque también siempre se ha vuelto a recuperar. Sin embargo, hoy vuelve frente

---

[6] Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión,* Madrid, Trotta, 1998, p. 2.

[7] Yo hice la traducción del siguiente texto: "Que signifie 'comme toi-méme'? Buber et Rosenzweig étaient ici trés embarrassés par la traduction. Ils se sont dit: 'comme toi-méme', cela ne signifie-t-il pas qu'on aime le plus soi-méme? Au lieu de traduire en accord avec vous, ils ont traduit: 'aim ton prochain, ils est comme toi'. Mais si on consent déjà à séparer le dernier mot du verset hébraïque 'kamokha' du début du verset, on peut lire le tout autrement: 'Aime ton prochain; cette œuvre est comme toi-méme'; 'aime ton prochain; c'est toi-méme'; 'c'est cet amour du prochain qui est toi-méme' ". Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient a l'idée*, París, Bibliothèque des textes philosophiques, 1986, p. 144.

a la catástrofe de la racionalidad irracional del mercado y resulta, efectivamente, un criterio de racionalidad sin el cual parece sumamente difícil enfrentar esta catástrofe.

¿Cuál es la relación entre ambas racionalidades, la racionalidad irracional y la racionalidad liberadora?

El resultado es que sólo podemos reaccionar apoyándonos en la racionalidad liberadora del "Yo soy, si tú eres" para canalizar las acciones que se realizan frente a la racionalidad irracional del mercado. Tenemos que poner límites a un sistema económico brutal que busca reproducir el capital a costa del planeta y sus habitantes.

Hay un conflicto entre las dos racionalidades, en el cual la racionalidad liberadora del "yo soy si tú eres" es la parte que debe decidir en última instancia. Ella vigila apoyada en los criterios de la posibilidad de vivir del ser humano y la propia naturaleza no-humana. En cambio, la racionalidad irracional del mercado decide sobre la factibilidad empírica de producción de productos y distribución de ingresos. Pero el mercado no tiene criterios sobre la posibilidad de la vida humana ni sobre la vida de la naturaleza no-humana. Por ello, los criterios de la racionalidad liberadora deben decidir en última instancia sobre las posibles orientaciones de la propia producción de los mercados. Si no, toda la sociedad se mueve en dirección del suicidio colectivo de la humanidad.

Se trata de dos líneas de orientación. Por un lado, las posibles tendencias de los mercados para amenazar la vida humana misma o su dignidad. Se trata de decidir sobre los ingresos de aquellos que menos reciben y llamar a respetar, incluso, la dignidad humana del más pobre y postergado: No sólo en cuanto a comer, sino, igualmente, a las necesidades humanas, en general. Asimismo, en cuanto a la relación con el espacio en el contexto de la naturaleza no humana, que merece y, del mismo modo, necesita el tratamiento del "yo soy si tú eres". En la cultura boliviana y, en general, en el Altiplano del sur de América, esta naturaleza tiene el nombre de *Pachamama*, la diosa de la Naturaleza del Altiplano. Es la madre de la naturaleza a la cual se habla diciendo: "yo soy si tú eres".

Estas dos líneas son lo principal. Pero hay otras, en especial el necesario arreglo con todo el sector financiero, que muchas veces es el motor de las ya mencionadas líneas de amenaza para la vida en la Tierra. Por otro lado, algo parecido vale para una prensa y todo un sector de comunicación, que de hecho no comunica otra cosa que la entrega de la humanidad entera y de la Tierra a la arbitrariedad del gran capital. Se ponen en el lugar de la libertad de prensa para acabar con el derecho humano de la libertad de opinión. La racionalidad liberadora está necesariamente de lado de esta libertad de

opinión para intervenir la libertad de prensa en función de una efectiva libertad de opinión.

Se trata de actuar en esta dirección y se debe, por fin, tomar conciencia de que no hay posibilidad de escapar a la amenaza del suicidio colectivo de la humanidad, a no ser que resulte activar la racionalidad liberadora del "yo soy si tú eres". Tanto la crisis de la vida de una gran parte de la humanidad en el mundo entero, como la crisis del medio ambiente que hoy se hace cada vez más amenazante por medio del cambio del clima, que es visiblemente hoy una de las amenazas más contundentes.

El dios de la racionalidad liberadora

Estoy convencido de que no hay manera de parar esta tendencia al aniquilamiento, sino por la recuperación de la racionalidad del "yo soy si tú eres". Esta recuperación ha sido ya un elemento clave en la lucha de los africanos de África del Sur en contra del *apartheid*. Crea una espiritualidad, sin la cual la propia lucha no encuentra tierra bajo los pies.

En el primer gran documento que hizo público el actual papa, *Evangelii gaudium,* se encuentra una idea de Dios, muy cercana a la del de Jesús o Pablo de Tarso, pero bastante lejos de la idea del dios de Agustín y de Tomás de Aquino. Pero corresponde exactamente con nuestra discusión y con la racionalidad liberadora:

> La ética suele ser mirada con cierto desprecio burlón. Se considera contraproducente, demasiado humana, porque relativiza el dinero y el poder. Se la siente como una amenaza, pues condena la manipulación y la degradación de la persona. En definitiva, la ética lleva a un Dios que espera una respuesta comprometida que está fuera de las categorías del mercado. Para éstas, si son absolutizadas, Dios es incontrolable, inmanejable, incluso peligroso, por llamar al ser humano a su plena realización y a la independencia de cualquier tipo de esclavitud.[8]

Este dios llama al ser humano a su plena realización y a la independencia de cualquier tipo de esclavitud. Este dios "espera una respuesta comprometida que está fuera de las categorías del mercado".[9] Este dios, que hace presente el papa Francisco aparece a aquellos que juzgan desde el mercado como "un dios: incontrolable, inmanejable, incluso peligroso".[10]

[8] *Evangelii gaudium*, nr. 57.
[9] *Ibidem,* nr. 58.
[10] *Idem.*

Es, precisamente, un dios que pide la primacía del ser humano en esta vida en la Tierra. Este ser humano es el ser supremo para el ser humano que Francisco ve negada por el fetichismo del dinero, que sostiene la primacía del dinero y hace ver la primacía del ser humano de la manera siguiente:

> Una de las causas de esta situación se encuentra en la relación que hemos establecido con el dinero, ya que aceptamos pacíficamente su predominio sobre nosotros y nuestras sociedades. La crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica: ¡la negación de la primacía del ser humano! Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro (*Cfr. Ex* 32,1-35) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano.[11]

Después de eso, Francisco dice lo que este dios hace y lo que hace es "llamar al ser humano a su plena realización y a la independencia de cualquier tipo de esclavitud."[12]

No se trata de un dios fuera de todo, sino un dios fuera del mercado, que penetra todo el mundo.

Francisco ve las amenazas como un producto del mercado "absolutizado". Es claro, Francisco ve la irracionalidad del mercado vinculado con este mercado y llama al ser humano a su propia realización enfrentando todos los tipos de esclavitud.

El dios que presenta Francisco es llamativo y, en algunos enfoques, parece contrario a Yahveh. Yahveh es un legislador y autoritario, pues da órdenes y en la *Biblia* se presenta así, cuando da su ley de mandamientos de la siguiente manera en el monte Sinaí: "Yo, Yahveh, soy tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre".[13] A estas palabras sigue la ley con sus mandamientos.

El dios que hace presente Francisco, en cambio, llama a las personas a enfrentar la esclavitud. Dios no libera a los seres humanos, sino llama a los seres humanos a liberarse y a realizarse a sí mismos en este proceso. Visiblemente, el dios del éxodo se ha hecho hombre, ser humano. Ahora Dios los acompaña, pero ellos mismos deben liberarse. No es un dios que enfrenta las esclavitudes, sino que llama al ser humano a enfrentarse con estas esclavitudes. Se trata de que el ser humano se libere de las esclavitudes y se trata de que los mismos seres humanos se enfrenten a las esclavitudes de los otros. Es el "yo soy, si tú eres". Pero es, a la vez, un llamado a los esclavistas

[11] *Ibidem,* nr. 55.

[12] *Idem.*

[13] *Dt* 5, 6.

de dejar libres a sus esclavos, porque, al hacer eso, se liberan a sí mismos también de esta esclavitud.

Francisco pide la autorrealización del ser humano mediante el enfrentamiento a cualquier tipo de esclavitud. En el conjunto de la autorrealización, la liberación del esclavo significa, al mismo tiempo, la del esclavista. Al liberar al esclavo, puede liberarse también a sí mismo. Es un dios liberador que hace presente la liberación por medio de una intervención humana en los mercados igualmente. Es el "yo soy si tú eres" como racionalidad liberadora.

De esta manera, el dios del éxodo se hizo humano. Pero con eso, el dios no desaparece en el proceso de su humanización. Dios es ahora un compañero del ser humano en cuanto éste se libera. Con la humanización del dios, el Yahveh del éxodo es ahora el dios que llama al ser humano a su liberación. Eso es el dios que ve Francisco. Por ello, es un dios que llama al humanismo de la praxis, que es completamente universal —según la parábola del último juicio en *Mat* 25, 31-40—.

Para mí, no hay ninguna duda de que este dios que presenta Francisco aparece, por primera vez, con el dios de Jesús y de san Pablo y con ello aparece este dios como fuerza del propio humanismo de la praxis, que ha nacido con Jesús mismo.

La cita de Francisco se acerca mucho a una expresión de Marx: "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable".[14] Los textos son completamente análogos. El texto de Francisco corresponde a la tradición judeo-cristiana de nuestra cultura. Pero, a la vez, el propio pensamiento de Marx igualmente se basa en esta tradición. Por tanto, hay diferencias entre los textos; pero éstas son, más bien, secundarias. En ambos casos, se trata de un universalismo del humanismo de la praxis.

Efectivamente, podemos concluir: La crítica de la religión de Marx condena como dioses falsos a todos los dioses, que no aceptan que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Sin embargo, el cristianismo comienza con una imaginación de un dios para el cual el propio ser humano es ya el ser supremo para el ser humano. Por ello, la crítica de la religión de Marx no puede enfrentar este inicio del cristianismo. Recién el cristianismo posterior al "termidor cristiano" de la vuelta constantiniana en los siglos III y IV entra en un posible conflicto con la crítica de la religión de parte de Marx.

[14] Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos),* México, Fondo de Cultura Económica, *s. d.*

Para Francisco se había hecho claro que, precisamente, el dios de Jesús es un dios para el cual el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Así que ahora, al hablar de dios, habla de un dios que da "primicia" al ser humano, lo que significa que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Pero lo hace a partir del hecho de que el propio Jesús ya lo hizo.

Con su posición sobre lo que considera como dios, Francisco toma de hecho una posición en un conflicto que había aparecido en la primera década de este siglo entre los teólogos de liberación. En este tiempo, aparece una escisión interna entre la gente que compartía dicha teología de liberación. Dicha escisión apareció, primero, en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en San José, Costa Rica. El problema se desató abiertamente a partir de una publicación mía en la revista *Pasos,* en el número marzo/abril 2005, con el título "Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto". La discusión de este artículo llevó a muchas discusiones y a la pronunciación de diferencias que ya se habían dado.

Entonces, yo el problema con la fórmula: "dios no se hizo cristiano, sino se hizo hombre, ser humano". Sin embargo, no resultó una discusión profunda, sólo fue un enfrentamiento desagradable con la mayoría de los teólogos, cuya posición tenía una fácil mayoría en la asamblea de socios. Dada la situación, en 2006 salí del DEI para no pasar todo el tiempo en esta pelea y seguí trabajando con el Grupo Pensamiento Crítico, fundado en 2007. Con eso, cambió el DEI y hoy es solamente un centro para hacer cursos. Otro de mis trabajos aún era la colaboración y participación con el grupo suizo *Collége de Brousse*. Posteriormente publicamos el trabajo de este grupo.[15]

En 2007 resultó una escisión parecida en Brasil a partir de una posición en contra de la teología de liberación vigente en este país, provocada por la publicación de un artículo de Clodovis Boff, en agosto,[16] *Teologia da Libertação e volta ao fundamento*. La problemática era la misma que en el DEI el año anterior, pero se intentó realmente una discusión seria sobre lo que puede ser una teología de liberación. Boff consideraba que el universalismo del humanismo de la praxis no puede ser la base de esta teología de liberación, sino tiene que ser la base la figura de Cristo. A partir de Cristo y la asunción de su enseñanza, se llega a la opción por los pobres —es decir, al humanismo de la praxis—. Para usar la fórmula que había mencionado anteriormente, puede decirse que lo que querría Clodovis es que "dios se hizo Cristo, para que Cristo abra y defina la orientación hacia los pobres".

[15] Urs Eigenmann, Kuno Füssel y Franz J. Hinkelammert, *Der himmlische Kern des Irdischen*, *s.l.*, Münster Exodus, Edition ITP-Kompass, 2019.

[16] *Vid.* "A propósito de Clodovis Boff", en Franz Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso,* San José, Arlekin, 2013, cap. 9.

Por tanto, la opción por los pobres sin ser cristiana no es válida en el mismo sentido en el cual lo es la opción desde Cristo por los pobres. La opción por los pobres y no incluye todos los pobres.

De esta manera se ve cómo el mismo Francisco toma posición frente a esta escisión en la teología de liberación al presentar su visión de dios en esta problemática de un dios que se ha hecho humano. Entonces, el mensaje cristiano es que dios se hizo hombre —ser humano— y no cristiano.

Epílogo: Sobre el proyecto de una alternativa

El conflicto por el universalismo del humanismo de la praxis

De hecho, el texto de Francisco es resultado de largas discusiones entre teólogos de liberación latinoamericanos, sobre todo durante la primera década del siglo XXI. Puede hacer ver eso por la cita de unas tesis parecidas que publiqué en 2007:

> Podemos hacer la pregunta: ¿Qué pasa con los dioses que sostienen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y que por tanto hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable? Marx no hace esta pregunta, pero su propia formulación del paradigma crítico obliga a hacerla. Al no hacerla, el inicio de una crítica de la razón mítica queda trunco.
> En este sentido, desde América Latina ha aparecido la teología de la liberación en el interior del pensamiento crítico. Aparece al descubrir en la propia tradición —en nuestro caso en la tradición cristiana— un Dios, que reconoce que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y en cuyo nombre hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable... Es un Dios connivente y cómplice de la humanización y de la emancipación.[17]

Es este dios que Francisco hace presente "por llamar al ser humano a su plena realización y a la independencia de cualquier tipo de esclavitud".[18] Y se puede añadir:

> Pero eso no significa que la teología de liberación sea marxista. Pero ha llegado a ser parte del gran paradigma crítico descubierto por Marx y que no es tampoco de por sí marxista, sino humano. Ella nace de sus propias fuentes.

[17] F. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, San José, Arlekin, 2007, pp. 284-285.

[18] *Evangelii gaudium*, nr. 57.

> Pero a partir de su desarrollo es posible pasar a una crítica de la razón mítica en general y no solamente de la religión. Aparece con el descubrimiento de que el mito central de la modernidad desde 2000 años es el: Hazlo como Dios, humanízate. Es a la vez el centro de la gestión de la modernidad y de su surgimiento a partir del renacimiento. Constituye el laberinto de la modernidad y su principio de inteligencia y su hilo de Ariadna, que tiene —en la mitología griega— color rojo.[19]

Sin embargo, seguía la pelea alrededor de este universalismo del humanismo de la praxis. El papa Juan Pablo II declara al arzobispo Romero en 1986 —aunque lo haga sólo entre líneas—, en su encíclica *Dominum et vivificantem*, un hereje por medio de una simple inversión de una cita de Ireneo del siglo II, que Romero muchas veces mencionaba: Para hacer ver esta inversión, puedo recurrir a una discusión que hace el papa Juan Pablo II en relación con Ireneo y su *Gloria Dei vivens homo*. Se trata solapadamente de la posición que asume Juan Pablo II frente al arzobispo Romero y contiene su condena de Romero, aunque sea también solapada. Dice Juan Pablo II:

> Entonces, se puede repetir verdaderamente que la "gloria de Dios es el hombre viviente, pero la vida del hombre es la visión de Dios": el hombre, viviendo una vida divina, es la gloria de Dios, y el Espíritu Santo es el dispensador oculto de esta vida y de esta gloria. (*Encíclica Dominum et vivificantem* 1986, 260/261) En Ireneo, la vida humana es la gloria de Dios, y lo es de por sí y en un sentido universal. Juan Pablo II cambia eso. Ahora el hombre es gloria de Dios solamente en cuanto vive una vida divina y es el Papa —o cualquier autoridad— que determina qué es una vida divina. Si no vive una vida divina, su vida no es ninguna gloria de Dios. Por tanto, hay un Espíritu Santo, que dispensa esta vida, que es gloria de Dios, a aquellos, que lo merecen. Lo hace ocultamente, es decir, no se puede ver en la vida real. Por tanto, no se refiere a la vida real y concreta. Esta interpretación implica una condena de Romero, y no tengo dudas de que Juan Pablo II quiere precisamente eso. Según él, Romero tiene una fe falsa y es hereje, incluso un rebelde frente a Dios. Pero eso es a la vez su juicio sobre la teología de liberación.[20]

Urs Eigenmann abre la misma perspectiva en favor del universalismo del humanismo de la praxis en *Der himmlische Kern des Irdischen*.[21] Eso hace bajo el título: *Exkurs 2: Wahrheiten in Häresien bei Leonard Ragaz und*

[19] F. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica…*, p. 285.
[20] *Ibidem,* pp. 31-32.
[21] Urs Eigenmann, Kuno Füssel y F. Hinkelammert, *op. cit.*, s. p.

Hans Urs von Balthasar ("Verdades en herejías en Leonhard Ragaz y Hans Urs von Baltahasar").[22]

La destructividad de las ilusiones trascendentales

Si se intenta realizar una utopía imposible y transformarla en una meta, se transforma la convivencia que la utopía promete, en una destrucción caótica. Eso empezó con la constitución de la sociedad burguesa como utopía, como ha mostrado también Polanyi, que parte del hecho de que el mercado, autorregulado, implica una totalización imposible y, por tanto, una utopía que amenaza la vida humana. Esta constitución del mercado como utopía ocurre de una manera fundamental por Adam Smith en nombre de la "mano invisible" del mercado. De hecho, Smith se basa en una tendencia anterior, que se había dado desde el siglo XVI. Uno de sus precursores más importantes es Hobbes.

Resultó la ilusión trascendental —un concepto de Kant que éste no aplicó todavía a relaciones sociales—, en cuyo nombre la sociedad se transformó en una de clase burguesa extrema, que condenó una gran parte de los sometidos a la miseria e incluso a la muerte. Pero esta sociedad se presentó, a la vez, como el producto de un dios que domina y coordina todo con su mano invisible y que hace que el mercado sea el límite de la posibilidad racional de la acción humana. En consecuencia, los grupos y clases dominantes se sienten como en un cielo en la tierra que, sin embargo, se transformó para la mayoría en un infierno en esta misma Tierra. En relación con fenómenos de este tipo de ilusión trascendental, Hegel hablaba de "mala infinitud".

No obstante, el socialismo, que se confrontó con esta sociedad burguesa, reprodujo este mismo problema a su manera. El comunismo fue imaginado como la convivencia perfecta y también algo como un cielo en la Tierra, que otra vez producía sus propios infiernos, como ocurrió con el estalinismo. Una vez más resultó una ilusión trascendental, y una vez más tuvo efectos sumamente destructores.

El cambio que ocurrió con el socialismo chileno estaba impregnado por el ministro de economía Pedro Vuskovic. El socialismo llegó a ser ahora una economía con intervención sistemática de los mercados para enfrentar las tendencias destructivas del mercado. No se anunció más la abolición del mercado y del dinero como meta. El socialismo chileno es el primero que se formula de esta manera y que se distancia del soviético. Los llamados posteriores al socialismo siguieron este ejemplo.

[22] *Ibidem,* pp. 159-161.

El problema de la teoría económica del mercado

Polanyi es, sin duda, uno de los primeros economistas en concluir que ahora es necesario elaborar una teoría del mercado sin ninguna afirmación dogmática que sostenga por un lado la existencia mágica de una tendencia al equilibrio del mercado y, por el otro, renunciar a las ilusiones de poder abolir todo el mercado y el dinero.[23] Concluye, así, que el mercado sólo puede funcionar si hay una intervención sistemática en este mercado. Polanyi habla de un necesario *embedding* —lo que se puede traducir como "canalización"— del mercado en el conjunto de la sociedad.

Considera que dicha canalización tiene que sacar del mercado libre tres grandes esferas de la sociedad económica: *1)* la política de salarios e ingresos, *2)* la distribución y el uso de la tierra entre las personas e instituciones y, *3)* finalmente, la política financiera, en general. Llega a la tesis de que el propio mercado tiende a la destrucción de la convivencia humana simplemente como consecuencia de la propia ley del mercado. Se trata de lo que hoy vivimos como tendencia hasta a la destrucción de nuestro propio mundo. Es casi como lo dice Soros: "Hoy el único adversario del capitalismo que cuenta es el mismo capitalismo".[24]

Los tres desequilibrios que destaca Polanyi son también los que resultan del análisis del mercado de Marx. Los primeros dos, según Marx, amenazan directamente la vida de la naturaleza y del trabajador. El tercero es el desequilibrio entre la producción y el sistema financiero, que Marx trata en el tomo III de *El Capital*.

Hoy aparece un cuarto desequilibrio, el de los medios de comunicación. La libertad de prensa está devorando al derecho humano de libertad de pensamiento. La libertad de prensa no es un derecho humano, sino un derecho del mercado. Todo el tiempo hay que asegurar que la libertad de prensa respete el derecho humano de la libertad del pensamiento.[25]

Sin embargo, Marx bloqueó una solución de este tipo por su proyecto de abolir al propio mercado. Por ello, hay que vincular el análisis de Marx hoy con los argumentos de Polanyi para llegar a una teoría del mercado que analice lo que debe hacerse con el mercado para que deje de producir los desequilibrios que Polanyi destaca y para que deje de ser el peligro que

[23] Karl Polanyi, *La gran transformación,* Madrid, La Piqueta, 1989.

[24] Hay otro autor que es interesante respecto a la teoría de las intervenciones necesarias: Walter Eucken. *Vid.* Walter Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie,* Jena, Fischer, 1940; de él mismo, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik,* Berna, Francke, 1952.

[25] Eso propone José Luis Coraggio en su introducción del libro K. Polanyi, *Textos escogidos,* Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012.

amenaza con destruir todo lo que la humanidad logró realizar basándose en el mismo mercado.

Se trata de analizar de qué manera el mercado produce y reproduce constantemente estos desequilibrios macroeconómicos en el caso de dejarlo operar sin intervenciones. Además, hace falta analizar las varias posibilidades de enfrentar estos desequilibrios macroeconómicos y con qué criterios escoger entre estas posibilidades. Si no se logra eso, los grandes logros de la historia moderna no resultan más que una supernova, que se transforma al fin en un hoyo negro.

HACIA LA RECONSTITUCIÓN DE "EL SER HUMANO COMO SUJETO"

Juan José Bautista S.*

Resumen

Este texto es un diálogo con Franz Hinkelammert en tres de sus trabajos: *La imaginación de una sociedad más allá de la explotación, la dominación, la guerra y el apocalipsis*; *La reconstitución del pensamiento crítico* y *La imaginación de una sociedad más allá de la explotación.* En este sentido, es también un diálogo con algunas ideas relativas a la humanidad y la subjetividad humana en Marx. Partimos de la hipótesis de que la reconstitución del pensamiento crítico implica también la de la humanidad del ser humano —que está siendo reducida sistemáticamente a objeto de dominación y explotación por el capitalismo—. Así pues, debe avanzar hacia su condición como *sujeto*, no sólo de la praxis y la liberación, sino de su condición humana como sujeto.

Abstract

This text is a dialogue with Franz Hinkelammert in three of his works: The Imagination of a Society Beyond Exploitation, Domination, War and the Apocalypse; The Reconstitution of Critical Thought; and The Imagination of a Society Beyond Exploitation. In this sense, it is also a dialogue with some ideas concerning humanity and human subjectivity in Marx. We start from the hypothesis that the reconstitution of critical thinking also implies that of the humanity of the human being-which is being systematically reduced to the object of domination and exploitation by capitalism-. He must therefore move towards his condition as a subject, not only of praxis and liberation, but of his human condition as a subject.

* Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

Palabras clave
Sujeto, dominación, pensamiento crítico, humanidad, condición humana, liberación

Keywords
Subject, domination, critical thinking, humanity, human condition, liberation

Este texto es un diálogo explícito con el último trabajo de Franz Hinkelammert titulado *La imaginación de una sociedad más allá de la explotación, la dominación, la guerra y el apocalipsis*. Pero también con las ideas sostenidas en un trabajo suyo de 2008, llamado *La reconstitución del pensamiento crítico*, donde explícitamente dice cómo es que el pensamiento crítico se podría reconstituir. En nuestra hipótesis, la reconstitución del pensamiento crítico implica también la de la humanidad del ser humano —que está siendo reducida sistemáticamente a objeto de dominación y explotación por el capitalismo—, hacia su condición como *sujeto*, no sólo de la praxis y la liberación, sino de su condición humana como sujeto.

En este sentido, este texto también es un diálogo con algunas ideas relativas a la humanidad y la subjetividad humana en Marx, que Hinkelammert expone en su trabajo *La imaginación de una sociedad más allá de la explotación*… y, además, con las ideas del ser humano como sujeto, de Marx mismo. Es decir, estamos dialogando con Hinkelammert, y a su vez, desde el modo como hemos desarrollado a Hinkelammert, con el propio Marx.

Como el título lo sugiere, se trata de reflexionar en torno de cómo es que el ser humano puede reconstituirse como humano, y como tal, en sujeto de su propia humanidad, en un contexto en el que está perdiendo no sólo sus derechos como ser humano, sino que literalmente el capitalismo y la modernidad están convirtiéndolo ya no sólo en objeto de dominación, explotación, colonización y similares, sino literalmente en "objeto" o cosa. Y así, incapaz de transformar esta situación, e incluso de reaccionar siquiera ante esta situación inhumana que crece cada día más no sólo con él como humano, sino con toda la realidad que posibilita su humanidad. Marx ya nos advertía que la degradación del ser humano a objeto había empezado con la *objetualización* del trabajador como mera mercancía. A su vez, a fines de los noventa del siglo pasado, Hinkelammert mostraba de qué manera el capitalismo neoliberal estaba produciendo sistemáticamente "desechables"; es decir, seres humanos denigrados a objetos de los que se puede prescindir sin ningún cargo de conciencia.

Lo anterior se da en medio de una contradicción flagrante que aparece precisamente en esta modernidad capitalista neoliberal, cinco siglos después de haberse constituido en el modelo de "la humanidad" para todas las culturas y civilizaciones; es decir, para todas las humanidades.

Supuestamente, en la modernidad estábamos en el estadio humano, cultural e histórico donde el ser humano, después de tanta lucha, historia, odisea humana, progreso, evolución y demás, iba a constituirse definitivamente en ser humano libre, racional, independiente y soberano. Y de pronto, desde mediados y fines del siglo xx, empezamos a comprobar empíricamente ante todos nosotros, que estamos viviendo en una situación exactamente contraria respecto de las grandes promesas o tareas de la modernidad.

Porque no sólo el ser humano está más alienado, explotado y dominado, sino que estamos asistiendo a la comprobación empírica de una época donde vemos no únicamente seres humanos constituidos ya ni siquiera en dominados o excluidos, sino en literales objetos. En seres humanos que ya no se comportan como humanos, sino que piensan o creen que no hay un más allá de esta forma de "relación social" —en términos de Marx, de explotación y dominio— y que, frente a la catástrofe del calentamiento global, la destrucción del planeta, el asesinato diario de miles de inocentes y la creciente miseria a escala mundial, nada —o casi nada— podemos hacer, salvo lamentarnos o encoger los hombros con una triste sonrisa. En otras palabras, como dice Hinkelammert, estaríamos viviendo existencialmente a nivel global el "ser para la muerte" ya no del fascismo hitleriano, sino del fascismo neoliberal global. ¿Qué ha pasado?, ¿cómo hemos llegado a esta situación? ¿Cómo podríamos salir de este *impasse*?

Lo primero que podríamos decir es que el discurso humanista y filosófico de la modernidad había sido, en el fondo, mera falacia ideológica, encubridora de la producción sistemática de lo contrario, la negación del ser humano como sujeto. Es decir, el humanismo moderno —en el fondo, burgués— sería encubridor en el sentido de negador, de que no sólo sirve para negar los derechos de los seres humanos, sino para degradarlo o degenerarlo a condición de objeto, de modo que ya no aparezca más como sujeto.

Esta situación nos motiva a repensar las condiciones en las cuales se concebía al ser humano como sujeto. ¿Por qué decimos que el ser humano es sujeto?, ¿cuándo es que el ser humano es o aparece como sujeto? Si recordamos y pensamos bien, el ser humano es sujeto, porque está literalmente *sujeto a*; lo que significa que está sujeto a algo, o alguien. El ser humano es sujeto cuando está literalmente *sujeto a* un tipo de relación, religación, vinculación o conexión. Es decir, parece que existe un tipo de sujeción que hace que el ser humano sea sujeto. Se trata de hacer esta reconstitución para recuperar la humanidad que estamos perdiendo.

El discurso ideológico y filosófico de la modernidad había afirmado desde el principio que antes de la modernidad y el capitalismo, el ser humano estaba sometido a las leyes ciegas de la naturaleza, la Iglesia, la comunidad y a las formas de dominio propias de relaciones irracionales del medioevo. Y que la modernidad era el estadio en el cual ella lo iba a liberar de todas estas formas de sujeción. Es bueno recordar que, a todas las formas de sujeción no modernas, la modernidad indistintamente llama *de dominación, subordinación* o *sometimiento*. Y que la liberación consiste en romper precisamente esas formas de relación que eran de sujeción o dominio.

A la ruptura de estas formas de relación que supuestamente son de dominio, la modernidad la llama *liberación*. Por ello, se entiende la sistemática y persistente exaltación del ser humano como individualidad egocéntrica, cuyo fin es por primera vez él mismo. Para lograrlo, el capitalismo tuvo que producir sistemáticamente esta ruptura con la comunidad, la naturaleza, las creencias y los mitos; además, para justificarlas racionalmente, tuvo que justificar todo este asunto —primero desde la teología, luego desde la ideología y, por último, desde la ciencia y la filosofía— como bueno, justo y racional, para hacer pensar o creer que todo este proceso de ruptura de esos tipos de relación, de conexión, o sujeción, era no sólo de dominación, sino literalmente inhumanos.

Luego de 500 años, ahora, en plena modernidad, pensamos que el ser humano es sujeto, cuando no está sujeto a nada, salvo a sí mismo. A esto llamamos el *individuo libre*, humano, racional. Pero, empezamos a ver que justamente este tipo de ser humano libre, sin ningún tipo de relación, conexión o sujeción, es el que ya no se comporta como humano, como sujeto, capaz de transformarse a sí mismo y a toda la realidad; porque, de haber sido creado, ahora el ser humano supuestamente iba a ser el creador o productor de toda la realidad. Sin embargo, vemos que ya no produce la realidad liberada que quiere, sino que poco a poco se limita a padecerla, ya no como sujeto, sino simplemente como objeto.

Veamos este proceso con calma. Marx muestra muy bien este proceso de inversión de la realidad. En la primera redacción de *El capital*, Marx muestra cómo lo primero que el capitalista y el capitalismo se plantean como problema es el problema del consumo, esto es, de quiénes iban a consumir lo que ellos iban a producir, porque —como apunta Marx—, el capitalismo no sólo produce una producción, sino también su propio consumo; y, gracias a la producción de su consumo, puede reproducirse. Si no produce su propio consumo, es imposible su reproducción como capital.

Esto quiere decir que, al principio, el capital no tenía asegurado su consumo, o sea, los consumidores de su producción, porque existían fácticamente otras formar se producción y de consumo, y no de décadas, sino de siglos y hasta milenios. En el caso de Europa, los seres humanos habi-

tantes de las comunidades rurales de los siglos xv y xvi tenían mal que bien asegurada la reproducción de su forma de vida, porque tenían acceso tanto a la naturaleza, como a la cooperación. Por ello, las migraciones a las ciudades eran exiguas, nada frecuentes, porque la vida no se producía en las ciudades, sino en el campo.

La burguesía naciente desde el principio se da cuenta que tiene que producir su propio consumo; es decir, los consumidores de sus productos. El consumidor de la producción capitalista no es un mero comprador de mercancías; es un ser humano cuya subjetividad contiene la necesidad de un tipo de consumo para satisfacer las necesidades materiales de su humanidad. El consumidor consume lo que su corporalidad necesita para satisfacer su humanidad. Y su humanidad es siempre cultural e histórica, lo que significa que no consume cualquier producto o cosa, sino lo que permite la reproducción de su humanidad como sujeto. En este sentido, lo que la producción produce, en última instancia, es un tipo de humanidad. Para entender esto, sirve la obra de Marx.

Cuando la burguesía empieza a producir su producción, sabe que tiene que destruir un tipo de consumo, para producir un tipo de consumo acorde a su tipo de producción; por ello, la producción capitalista empieza cuando desarrolla la destrucción sistemática de las comunidades rurales campesinas y medievales. Dicho de otro modo, cuando el naciente Estado burgués se apropia de las tierras comunales de origen ancestral de muchos pueblos y comunidades, los habitantes son arrancados de este tipo de relación, conexión o sujeción con sus pueblos-comunidades y sus territorios. Así, son forzados a inmigrar a la ciudad, pero ya no como pueblos o comunidades, sino como individuos. Cuando llegan miserables y hambrientos a las ciudades en busca de trabajo, ahora constituidos en *pauper ante festum*, son individuos libres. Y lo son porque han sido liberados a la fuerza de cierto tipo de relaciones, o sujeciones no capitalistas o modernas. Supuestamente, ahora como individuos "libres" o liberados con violencia, recién estaban en condiciones de realizarse como seres humanos. No obstante, habían sido arrebatados —no por elección— de una forma de vida. Al ser enfrentados a esta otro modelo de vida, como seres humanos sin sujeción, buscan vivir para seguir siendo humanos. Pero la humanidad es imposible sin el desarrollo de un tipo o tipos de relación, o sea de sujeción, o conexión.

Estos excomunarios, "liberados" a la fuerza de sus comunidades, en busca de la reproducción de su vida, son obligados a otra forma de relación, conexión o sujeción. Ahora, por la forma del trabajo, son obligados a pertenecer a otro tipo de sujeción, o sometimiento: la "relación social", cuyo contenido es la relación económica capitalista y jurídica moderna. Muy pronto, esta relación se convierte en una sujeción, subsunción o someti-

miento más dura que el anterior tipo de sujeción. Marx ahora llama *las cadenas de la sujeción* al capital. Un tipo de sujeción que antes era una forma de relación entre la comunidad y la naturaleza deviene otra forma de sujeción, pero que ahora es de literal sometimiento. El ser humano sigue siendo sujeto; pero ya no a una sujeción que lo libera, sino que lo condena a objeto, a cosa, a mercancía desechable.

Si antes estaba sujeto a la comunidad, la naturaleza y la divinidad, hoy lo está al mercado, al dinero, y al capital, constituidos en una nueva *santísima trinidad*, como dicen Marx y Hinkelammert. Con la anterior forma de sujeción, el ser humano podía desarrollar lo que llamamos *humanidad*; con la actual forma de sujeción, el ser humano está degenerando no sólo como ser humano, sino que literalmente se está constituyendo en objeto de otro tipo de sujeciones de sometimiento. El proceso de encadenamiento continúa, pero ya no sólo de modos técnicos o tecnológicos, sino incluso cibernéticos y hasta virtuales. Parece que no hay salida.

Si volvemos a la obra de Marx —como dice Benjamin— *a contrapelo*, veríamos cómo la humanidad fue deconstituida por el capitalismo y la modernidad, pero además cómo podría ser reconstituida. Una forma benjaminiana de dar el golpe de timón al sentido de la historia es volver paso a paso por las huellas destructoras que de la comunidad ha hecho el capitalismo, para descubrir cómo podrían reconstituirse humanidades en proceso de extinción masiva.

Para que hoy se reconstituya el pensamiento crítico, hay que reconstituir de manera paralela la humanidad del ser humano; ya no en términos de objeto, sino de sujeto, cuya subjetividad esté a la altura de la humanidad humana, cuya historia es milenaria, y no así de la humanidad moderna de apenas 500 años. Entonces, recién podemos plantear la pregunta que nos conduzca a la comprensión del problema del ser humano hoy: ¿a qué debería estar sujeto el ser humano para ser sujeto? Esto es paradójico, porque supuestamente el ser humano es libre cuando no está sujeto a nada, es decir, cuando ha roto toda forma de sujeción o sea sometimiento, porque en la modernidad, sujeción quiere decir "dominación", "sometimiento a algo o alguien".

Hallamos la respuesta en las obras de Marx y de Hinkelammert. No toda forma de sujeción —o de relación— es de dominación; porque hay relaciones de sujeción que pueden constituirse en liberadoras. En el siglo xx hemos presenciado cómo las relaciones de sujeción constituidas por el neoliberalismo nos han encadenado a las cadenas de la deuda del capital financiero. Tan es así que, en la actualidad, humano es quien tiene certificado de crédito, de credibilidad extendida por la banca internacional en términos de cuenta de banco o tarjeta de crédito. Porque la de ciudadanía la dan los

estados, pero la credibilidad de humanidad la da el banco, cuando nos constituye en sujetos de crédito, capaces de pagar deudas de crédito.

En nuestra opinión, de lo que se trata es de romper o destruir esas formas de sujeción que ha establecido el capital y la modernidad para degenerar nuestra humanidad a objeto. Las respuestas a estas formas de sujeción de parte del pensamiento moderno afirmaban que el ser humano lo era porque estaba sujeto a la cultura, a la historia y hasta la ciencia. Hoy podemos afirmar con contundencia que el ser humano es sujeto, porque está literalmente *sujeto a la vida*. Así lo sostienen tanto Hinkelammert, como Marx —y ahora nosotros—, pero que los pueblos originarios decían desde hace milenios.

Si esto es así, entonces las preguntas serían ¿cómo se ligaron a la vida nuestros pueblos?, ¿cómo nos desligamos nosotros de esa forma de vida de tal modo que ahora aparecemos ligados, sujetos o sometidos al capitalismo y la modernidad? Otra vez, la respuesta nos la da Marx, mediante su reflexión contenida en las cuatro redacciones de *El capital*, a la cual nosotros llamamos *dialéctica de la producción-consumo.*

Dialéctica de la producción-consumo

Según nuestra investigación, el capitalismo no produce solamente mercancías o capital, sino también el consumo de esa producción; es un tipo de humanidad que conocemos como *sociedad moderna*. El capitalismo, como modo de producción, produce también su propio consumo; es decir, produce y tiene que reproducir incesantemente el consumo de su producción, el cual va a garantizar la reproducción del capitalismo en cuanto tal. En este sentido, la sociedad moderna es tanto un conjunto de individuos articulados entre sí, como el sujeto del consumo capitalista por excelencia. Por ello, intentar pensar en aquello que estaría o sería el más allá de la modernidad implica pensar también el más allá de la sociedad moderna, ya no sólo del capitalismo o el socialismo, porque ambos son productos de la modernidad.

Con Marx, descubrimos que el capitalismo no produce únicamente mercancías y capital, sino que, para reproducirse, necesita producir de manera paralela, un tipo de consumo, un tipo de subjetividad y de humanidad, lo que en el mundo moderno se llama *sociedad*. La sociedad moderna es ese conglomerado humano que articula al individuo moderno y egoísta, que se preocupa sólo por sus intereses. Porque, para poder desarrollarse, el capitalismo necesita desarrollar también a la sociedad moderna: necesita producir individuos egoístas que luchen en contra de otros individuos para realizar sólo su propio egoísmo.

Tal es la razón por la cual Marx expresa en *El capital* que, para desarrollarse, el capitalismo necesita destruir sistemáticamente, toda forma comunitaria de vida, toda forma de solidaridad. Esto quiere decir que el desarrollo de la sociedad moderna es paralelo a la destrucción de toda forma comunitaria o solidaria de relación humana. Por ello, la idea de sociedad es totalmente opuesta a la idea de comunidad.

En su obra magna, Marx muestra que el contenido de la mercancía capitalista es la "relación social". Relación social en Marx quiere decir "relaciones de dominio y explotación". Dominio de la naturaleza y explotación del trabajo humano, o bien, explotación de la naturaleza y dominio del trabajo humano, el cual es el contenido de la mercancía capitalista; por ello, la mercancía capitalista, llega —como diría Marx—, "chorreando sangre humana al mercado".

El problema es saber por qué el capitalismo continúa de pie, a pesar de la lucha contra él y aun cuando ha sido tan criticado. Dice Marx: "Nosotros hemos visto no sólo cómo produce el capital, sino cómo es producido él mismo [...] No sólo las condiciones objetivas del proceso de producción se presentan como resultado de éste, sino igualmente el carácter *específicamente social* de las mismas [...] *las relaciones de producción* son producidas, son el resultado, incesantemente renovado, del proceso".[1]

Así, el capitalismo produce tanto las condiciones objetivas de la producción, como las subjetivas de la reproducción. Además de producir mercancías, el capitalismo produce y reproduce sin cesar a la sociedad moderna, la cual es o representa las condiciones subjetivas. Y esto se da gracias a la *dialéctica de la producción consumo*.

Cuando consumimos mercancías capitalistas, realizamos al capital de dos modos. Primero, cuando las compramos, realizamos al capital como ganancia, porque posibilitamos su reproducción. Pero —segundo—, lo peor de todo es cuando subjetivamos la mercancía capitalista mediante el consumo. Así ocurre especialmente con el alimento capitalista. Cuando la consumo, subsumo en mi corporalidad la intencionalidad y el contenido de ese alimento capitalista, el cual llega a formar parte de mi propia corporalidad, de mis pensamientos y sentimientos. Ése es también el contenido subsumido, no sólo el contenido nutricional.

Hinkelammert siempre recuerda cómo, en los noventa, cuando empezaba a ser aplicado el modelo neoliberal, el director de la Nestlé declaró que, para realizar este proyecto, se necesitaban empresarios con *killer instinct*. Si analizamos tal declaración desde Marx, deducimos que esta intencionalidad asesina es la que está puesta como contenido en la producción de los productos de la Nestlé: "deliciosos chocolates", dulces, caramelos, le-

[1] Karl Marx, *El Capital*, libro I. *Capítulo VI Inédito*. México, Siglo XXI, p. 107.

che instantánea, materna y similares. Pueden ser agradables al paladar, pero literalmente este contenido está puesto en la mercancía desde el principio de la producción, según declara Marx. Así, cuando consumimos estos productos, también estamos consumiendo este contenido asesino, el cual por el consumo se constituye en parte de nuestra subjetividad, es decir, de nuestra humanidad.

Cuando consumo mercancía capitalista, la constituyo en parte de mi subjetividad, o personalidad. Y, con ello, hacemos que las relaciones sociales contenidas en la mercancía capitalista formen parte de mi propia subjetividad, de nuestra personalidad, de nuestro yo, de nuestro ego. De ser seres humanos éticos, solidarios o comunitarios, gracias al consumo de este tipo de mercancías, nos convertimos poco a poco en individuos egoístas y egocéntricos que sólo buscan su propio bienestar; de haber sido pueblo o comunidad, poco a poco devenimos "sociedad moderna". Y cuanto más modernos nos tornamos, menos dispuestos estamos a dar la vida por el prójimo, por la revolución, la humanidad o la naturaleza.

Parte del fetichismo de la mercancía consiste en no ver estas relaciones de dominio y explotación. No podemos y, a veces, no queremos verlo, pero, de cualquier forma, están contenidas en la mercancía, por eso llegan baratas al mercado. Porque si al productor se le hubiese pagado el salario justo, la mercancía costaría mucho.

Si esto es así, ¿cómo podemos producir un tipo de consumo que exija otro modo de producción distinto del capitalista? Necesitamos tener conciencia clara de lo que significa la comunidad para ir más allá del capitalismo. Ya no hablamos de la comunidad feudal, primitivo-europea o asiática, sino de la idea de comunidad que nuestros pueblos —que no son ni feudales ni asiáticos— han producido. Debemos ser conscientes de que los modos de vida anteriores a la modernidad no son en sí mismas inferiores, atrasadas o subdesarrolladas, como quiere ésta que las veamos. Son mucho más racionales de lo que nos imaginamos. No por casualidad Hinkelammert dice que "habitualmente se piensa que hay que disolver la cultura que se considera atrasada, para transformarla en modernidad […] Yo creo que es al contrario, esas culturas pueden ser hoy la brújula para hacer caminos. Las culturas que se han considerado siempre como atrasadas indican hoy el camino que hay que tomar […] Creo que esto hay que pensarlo con mucha seriedad".[2]

Decir que necesitamos consumir lo que producimos es decir que debemos producir un tipo de producción cuyo contenido no sean las relaciones de dominio propias tanto del capitalismo como de la modernidad. Y no es

[2] Franz Hinkelammert, *Teología profana y pensamiento crítico,* Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2012.

que necesitemos otra subjetividad; más bien, necesitamos producir otra objetividad, otra realidad distinta de la que ha producido la subjetividad burguesa europea estadounidense moderna y occidental, la cual es constitutivamente colonial, racial y de dominación.

En nuestra opinión, el más allá de la sociedad moderna estaría contenido en las condiciones existenciales que produjeron milenariamente las formas comunitarias de vida. No hablamos de volver a las comunidades anteriores a la invasión europea y moderna desde 1492, sino de ver cómo es que desde el presente podemos recuperar el contenido de tales formas comunitarias de vida que, cinco siglos después de la imposición de formas sociales de vida, no han desaparecido del todo y cada vez más aparecen como una alternativa real.

Descubrimos esto con el último Marx, quien sostiene que la comunidad rural podría ser un buen punto de partida para una revolución. ¿Qué es lo que estaba diciendo Marx? Que cuanto más capitalista es una sociedad, menos está en condiciones de hacer la transición al socialismo, aun cuando esté sumamente industrializada. ¿Por qué? Porque para la transición al socialismo, se requiere un pueblo con un alto grado de solidaridad para con los pobres, los hambrientos, los necesitados y los que padecen todo tipo de injusticias.

En este proceso aprendimos que, para ir más allá del capitalismo, no basta criticarlo; también hay que criticar a la modernidad, porque es el proyecto cultural y civilizatorio propio de la burguesía moderna y eurocéntrica; a ello se debe que el capitalismo pudiera desarrollarse dentro de la modernidad. Es un proceso conjunto, paralelo e inescindible. Si para transitar hacia el socialismo nos limitamos a criticar al capitalismo y no hacemos la crítica de su fundamento cultural e histórico, en términos de subjetividad y de racionalidad, lo más probable es que recaigamos en aquello que queremos criticar.

Pero también porque necesitamos reproducir una voluntad de vida en nuestros pueblos, acorde al tipo de proyecto revolucionario que queremos. Entonces, tenemos que preguntarnos cómo se produjo la voluntad política, la voluntad de vida y de liberación, con la cual los ejércitos libertarios comandados por Bolívar y Sucre salieron a liberar este continente del yugo español. No solo había una conciencia emancipadora, sino también una forma de producir esa conciencia, que empieza con los alimentos y se corona con las ideas. Lo mismo podríamos decir del ejército vietnamita: ¿cómo enfrentó su pueblo a uno de los ejércitos más poderosos del planeta y cómo los vencieron? Al parecer, todo empieza con la producción de un tipo de consumo, con la producción de un tipo de subjetividad. Ésta, parece que empieza con la producción y el consumo de los satisfactores inmediatos de la vida humana, acordes al proyecto político y de vida que tienen

los pueblos revolucionarios. Una producción es humana en el óptimo sentido de la palabra cuando produce no sólo la producción, sino el contenido acorde al tipo de humanidad que se tiene.

Sin embargo, por paradójico que parezca, nuestros pueblos originarios tuvieron y tienen la claridad de este problema, desde hace siglos: Por eso se han mantenido hasta ahora, después de tantos siglos de explotación, humillación, marginación y negación.

Esta reflexión nos condujo a una pregunta similar a la que Marx se planteó en varias veces: ¿por dónde debería empezar una revolución? El marxismo del siglo xx ha respondido casi de modo unánime por la modernización, la educación y el desarrollo de la industrialización. Parece que ahora deberíamos empezar por la producción de un nuevo tipo de consumo, acorde a esta nueva subjetividad y voluntad de liberación de todo tipo de injusticia. En otras palabras, hay que comenzar con la reconstitución de un nuevo tipo de subjetividad y de sujeto, acorde a lo que fue y aún es la vida. Y esto requiere la reconstitución de la subjetividad humana en términos de sujeto.

¿Qué significa decir que el Ser humano se constituya como sujeto?

En la modernidad, el ser humano es individualidad como *egoidad.* Es egocéntrico, es ego para sí mismo, para su *self*, para su propia mismidad. Los demás son para él como enemigos o competidores. Por eso, se ha separado de ellos; ya no es más comunidad. Por eso, ha decidido separarse de la comunidad, pero también de la madre naturaleza y de las divinidades y los espíritus ancestrales.

El sujeto ya no está sujetado ni a la comunidad ni a la naturaleza ni a los dioses; sólo a sí mismo. Es más, ha puesto a todo lo que no es él como objeto de control o de dominio. En este sentido, como sujeto no sólo constituye a todo como objeto, sino incluso a sí mismo, ahora es objeto de sí mismo. Para relacionarse consigo mismo, tiene que devenir objeto, tiene que relacionarse consigo mismo incluso en términos de objeto de conocimiento, de control, de disciplina y hasta de dominio, del mismo modo que ha hecho objetos a los otros seres humanos y a la naturaleza.

Por cuanto el ser humano ya no está sujetado, conectado a la comunidad, la naturaleza y el cosmos, poco o nada puede hacer respecto de ellos. Por eso, como sujeto, él mismo se ha constituido en objeto; es incapaz de actuar sobre ellos, de influirlos y de transformar la realidad. Si esto es así, de lo que se trata ahora es de recuperar o reconstituir esa conexión para volver a ser sujeto y ya no mero actor. El actor como actor representa el papel de otro sujeto; por eso no es sujeto; por eso, se trata de volver a ser sujeto y no mero actor social.

En esto consistiría la liberación *stricto sensu*: en liberarse de esas desconexiones y volver a reconectarse para influir en toda la creación. La pregunta es cómo. En su último trabajo, Hinkelammert muestra de qué manera Marx hace el pasaje del ser humano como simple observador —la filosofía o ciencia como interpretación— a la del ser humano como sujeto —pasaje que habría hecho Marx entre las *11 tesis sobre Feuerbach* y *El capital*—.

La primera es el punto de vista del capitalista y del burgués —que después asume el intelectual o académico—; la segunda es el punto de vista del trabajador. El primero vive las relaciones mercantiles como lo que son, como el paraíso del Edén. El segundo las vive como un explotado, como un ser humano oprimido. Como tal, vive lo que el mercado no es; y lo que no es la ausencia que está presente en esas relaciones de dominio, aunque no estén físicamente presentes como *no es*. Esta ausencia grita y sufre porque es explotada; así, exige alternativas, porque no es vida para el trabajador, sino muerte para él y su familia, su comunidad y su pueblo. Esta ausencia se la vive cuando el explotado, humillado y condenado vive como sujeto, porque si viviese como objeto, viviría resignado o acostumbrado, pensando o creyendo que la vida es así y que no hay alternativas o salida a esta cruda situación.

Para el capitalista y el burgués, el mercado capitalista, el dinero y el capital son el paraíso; por eso, afirma esta realidad como lo que *es*. El oprimido vive esta misma realidad como lo que *no es*, porque para él no es un paraíso, sino el literal infierno. Sin embargo, puesto que no es un mero objeto, sino un ser humano, sabe que este infierno no es la única realidad posible, habida o por haber; sabe, intuye, presiente que es posible otro tipo de realidad, otro tipo de objetividad; porque sabe que, así como produce mercancías para el capitalista, puede producir con su subjetividad, otro tipo de objetividad, otro tipo de realidad distinta de la que produce el capitalista y burgués. En principio, esta otra realidad *no es*, no existe físicamente, está ausente; pero es una ausencia que se hace presente precisamente cuando se imagina, cuando se convoca, cuando se le anticipa, cuando se anuncia; es decir, cuando la subjetividad negada por el capital decide sujetarse, conectarse y religarse a la posibilidad de la realidad ausente en este presente. Y así, la subjetividad con intencionalidad de transcendencia anuncia con sus actos, con su otra forma de ser, la negación de la realidad de lo que *es*, del ser del capital. Ahora, como sujeto, ya no está más sujeto a las sujeciones de dominación, sino a un proceso de liberación, que se anuncia cuando se religa de otros modos a la comunidad, la naturaleza y la memoria histórica y cultural de los ancestros que han luchado en otros tantos procesos de liberación.

El ser humano es sujeto cuando en un sistema de dominación tiene conciencia de su sujeción, como dominado y explotado y, a su vez sabe, in-

tuye, presiente, o se da cuenta que esa vida no es la vida, que esa sujeción es servidumbre, dominación y sometimiento. Y se da cuenta de ello, porque paralelamente toma conciencia de que es posible o necesaria otra forma de vida, en la cual la realidad de la dominación sea superada y deje de existir. Esto significa que, cuando el ser humano rompe la sujeción que lo ata a la relación de dominio y se sujeta a la relación de liberación, a la comunidad o al pueblo, recupera su humanidad como sujeto, porque él decide libremente sujetarse a la vida, a la comunidad, al universo y al cosmos. Cuando recupera las conexiones perdidas o destruidas por el capitalismo y la modernidad, recupera también su potencia como sujeto, su verdadera libido, su voluntad de trascendencia y su conciencia anticipadora.

Sólo entonces puede recuperar su humanidad perdida; sólo ahora podría recuperarse o reconstituir como sujeto, para dejar de ser objeto. Únicamente liberándose de las sujeciones modernas y capitalistas puede recuperarse como sujeto, reconstituyendo a su vez la comunidad, la naturaleza, la realidad y el cosmos. Por ello, decimos que el ser humano es sujeto, cuando está literalmente sujeto a la vida; y la vida del ser humano es la vida de toda la realidad, incluida la del Cosmos.

HACIA LA DESCOLONIZACIÓN DE LA REALIDAD LATINOAMERICANA

Katya Colmenares Lizárraga*

RESUMEN La descolonización de nuestro continente ya no solamente es necesaria como una búsqueda incansable por encontrar la identidad de nuestros pueblos, sino porque la implementación del modelo moderno significa seguir perpetuando la dominación del ser humano y la naturaleza en el mundo. Esto es, el problema ya no es solamente que el desarrollo moderno ha significado para nuestros países la producción de subdesarrollo, sino que está condenando a toda la Tierra a una crisis de la cual pudiera no haber marcha atrás. El artículo analiza tres puntos torales desde los cuales habría que comenzar la descolonización: la reconstrucción de la comunidad, la comprensión de la naturaleza como Madre y el cuestionamiento de la metodología moderna de la ciencia.

ABSTRACT The decolonization of our continent is no longer only necessary as a tireless search to find the identity of our peoples, but because the implementation of the modern model means continuing to perpetuate the domination of human beings and nature in the world. That is, the problem is no longer just that modern development has meant for our countries the production of underdevelopment, but that it is condemning the entire Earth to a crisis from which there could be no going back. The article analyzes three main points from which decolonization should begin: the reconstruction of the community, the understanding of nature as a Mother and the questioning of the modern methodology of science.

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

Palabras clave
Descolonización, epistemología, subjetividad, América Latina, comunidad

Keywords
Decolonization, epistemology, subjectivity, Latin America, community

El escenario político de América Latina se debate en el siglo xxi entre posiciones que expresan la profunda contradicción que persigue a nuestro continente desde 1492. El presente trabajo se propone dar luz sobre las raíces que explican la polarización que hoy enfrenta América Latina.

Después de casi dos décadas de gobiernos progresistas, representados por luchadores sociales, mujeres, obreros e incluso un indígena, todos ellos comprometidos con históricas luchas populares de nuestro continente, presenciamos un viraje que reivindica el espíritu oligárquico y colonial no sólo entre los sectores acomodados, también entre la clase media empobrecida de nuestro continente.

Muchos de los balances críticos que se hacen de las experiencias progresistas se centran en los errores estratégicos, en el fracaso de medidas económicas alternativas, en la incapacidad para gobernar y generar consenso, en la actitud conciliadora e ingenua con las oligarquías y, en última instancia, se critica la asunción incuestionable del capitalismo.

Es un hecho que todos estos gobiernos eran antiimperialistas por principio, algunos *antineoliberales* y unos cuantos decididamente anticapitalistas. Matices más, matices menos, en los hechos, imperialismo, neoliberalismo y capitalismo han seguido campeando a lo largo de todo el continente sin interrupciones, atravesando fronteras y estableciendo las reglas del juego para cada uno de los gobiernos. Lo que más llama la atención es que, al término de dichas experiencias, importantes sectores de la población optaron nuevamente por la reivindicación de gobiernos *proimperialistas*, abiertamente neoliberales y capitalistas. ¿Cómo explicamos esta dialéctica histórico-política?

Una de las respuestas más recurrentes para justificar dentro de los gobiernos progresistas la toma de medidas capitalistas remite a la imposibilidad de ejercer un gobierno anticapitalista en un mundo capitalista. Las macroinstituciones económicas como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio, por citar algunas, habrían tejido un entramado de relaciones, reglas y medidas que prácticamente reducen al mínimo el campo de acción para los gobiernos.

Esta situación es real; sin embargo, a nuestro juicio, no es el único ni el más fundamental de los problemas que enfrentamos al momento de intentar la construcción de alternativas respecto del modo de producción capitalista. El margen de maniobra de los gobiernos es ciertamente limitado, pero no solamente porque las macroinstituciones han determinado el tablero en el que se debaten las acciones económicas y políticas, la limitación determinante es mucho más sutil y profunda.

El problema toral es que el modo de producción capitalista no es simplemente un modo de producción de mercancías; sus alcances no se reducen al ámbito puramente económico porque el modo de producción tiene que ver con el *modo en el que se reproduce la vida humana in toto*, lo que significa que el capitalismo entraña el despliegue de un proyecto civilizatorio completo que establece las condiciones necesarias para su desarrollo.

Este proyecto civilizatorio es lo que conocemos hoy en día como *modernidad*. Por medio de la modernidad, el capitalismo ha desplegado e impuesto su modo de vida, su ciencia, su racionalidad y, en general, su lógica[1] a lo largo y ancho del mundo. Lo anterior significa que la crítica al capitalismo no puede ser una crítica puramente económica, porque el capitalismo es el modo de reproducción de la vida moderna.

Por ello, el tablero que hay que poner en cuestión es aquél en el que se debate la comprensión del mundo moderno y la toma de decisiones en todos los niveles, no sólo en el nivel económico y político. Estamos hablando de que el capitalismo ha producido una lógica que funciona como horizonte de comprensión, que delimita los márgenes dentro de los cuales es posible imaginar y plantear proyectos concretos de acción.

El problema es que dicha lógica no se encuentra únicamente en el cuerpo de leyes que rigen las relaciones comerciales; está en nuestras constituciones, en el ejercicio despótico de la política, en la pedagogía de la domesticación, en la cosificación de la relaciones sociales y económicas, en la mercantilización de la cultura, en la ciencia moderna[2] e, incluso, en la racionalidad moderna;[3] es decir, está en toda la realidad desplegada por el proyecto *civilizatorio* de la modernidad, realidad que es, al mismo tiempo, *subjetividad*, *intersubjetividad* y *objetividad*.

Esto es, el capitalismo un modo de producción y reproducción de la vida; por ello, no solamente acontece frente a nosotros, sino también den-

[1] Katya Colmenares, *Hacia la ciencia de la lógica de la liberación, Elementos para una crítica de la razón trans-ontológica*, La Paz, Bolivia, Autodeterminación-Muela del diablo, 2015.

[2] Franz J. Hinkelammert, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, Bogotá, Proyecto, Justicia y Vida, 2009.

[3] Juan José Bautista, *Qué significa pensar desde América Latina*, Madrid, Akal, 2014.

tro de nosotros, de manera que, oponerse, significa trascender la subjetividad moderna que opera en nosotros en tanto que reproducimos nuestra vida a partir de él. Oponerse al capitalismo significa replantear un proyecto de humanidad que nos permita reconstruir nuestra subjetividad desde otro horizonte de comprensión.

Para comprender lo anterior es necesario considerar que el capitalismo es un modo de producción cuyo objetivo único y fundamental es *aumentar la tasa de ganancia*, sin embargo, para cumplirlo ha sido necesario producir ciertas condiciones, tanto objetivas, como subjetivas; ha necesitado producir, por ejemplo, instituciones y leyes, aunque también una ciencia natural y social que lo respalde y le facilite conocimientos precisos para lograr sus fines, una moral que justifique sus actos, un tipo de ser humano que piense y actúe de acuerdo con sus principios. Es decir, para reproducirse, el capitalismo necesitó producir un proyecto civilizatorio completo que se ha cristalizado objetiva y subjetivamente en una *realidad ad hoc*.

La sociedad moderna,[4] entonces, constituye el tipo de agrupación humana que ha producido el capitalismo como la más pertinente para cumplir su objetivo; de ahí se puede entender la correspondencia existente entre el proceso de modernización de la humanidad y la expansión del capitalismo a nivel mundial por medio del proceso de globalización. Esto quiere decir que la modernidad establece todas las condiciones necesarias, subjetivas y objetivas para el despliegue ilimitado del capitalismo.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona este problema con la descolonización? 1492 es el año en el que Europa llega a nuestro continente, pero no sólo eso, es el año en el que comienza una nueva época para la humanidad, la modernidad. Hasta ese momento, Europa era completamente periférica, el centro económico se situaba entre la China y la región del Indostán, Europa no contribuía con ningún producto relevante dentro del intercambio comercial de la época, era un solo importador de las mercancías del centro. Fue la colonización de los nuevos territorios la que le dio la ventaja comparativa que financió su despegue y, posteriormente, su triunfo ante el mundo islámico, el Indostán y la China.[5]

[4] Como veremos a continuación, la sociedad moderna se opone a la comunidad y avanza lentamente, destruyendo las relaciones comunitarias e imponiendo en su lugar las relaciones sociales. *Cfr*. Karl Marx, *El Capital*, México, Siglo xxi, s. d; J. J. Bautista, *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*, La Paz, Bolivia, Rincón, 2012.

[5] Algunas de las principales ventajas fueron: "los metales preciosos (plata y oro), la nueva fuerza de trabajo incorporada al sistema (la de los indios, de los esclavos africanos del siglo xvi al xviii en América), los nuevos alimentos (la papa inca, el maíz, el *tomatl* y el *chocolatl* mexicanos, etc.), los millones de kilómetros incorporados a la agricultura de las colonias europeas por la conquista y la invención de nuevos instrumentos económicos", en Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y Crítica*, Madrid, Trotta, 2007.

Así comenzó el proceso de acumulación originaria que permitió el surgimiento del capitalismo, primero "mercantil" durante el apogeo de España, y posteriormente "industrial", con el ascenso del norte de Europa, principalmente Inglaterra, desde el siglo XVII.

La modernidad como proyecto civilizatorio permitió preparar el camino y configurar la realidad (subjetiva, intersubjetiva y objetiva) para que el capitalismo pudiera desarrollarse. En este sentido, tanto el capitalismo, como la modernidad son inherentemente coloniales. El capitalismo necesita constantemente incorporar trabajo humano impago y medios de producción gratuitos para incrementar la tasa de ganancia; mientras que la modernidad produce la argumentación y la ciencia para configurar la subjetividad moderna adecuada a fin de que el ser humano se constituya en productor y consumidor de mercancías capitalistas, realizando así el modo de producción capitalista.

Nuestras repúblicas fueron el gran laboratorio del proyecto moderno, son fruto de la colonización y siguen atrapadas en esa dialéctica. La descolonización de nuestro continente ya no solamente es necesaria como una búsqueda incansable por encontrar la identidad de nuestros pueblos, sino porque la implementación del modelo moderno significa seguir perpetuando la dominación del ser humano y la naturaleza en el mundo. Lo que quiere decir, que el problema ya no es que el desarrollo moderno ha significado para nuestros países la producción de subdesarrollo, sino que está condenando a toda la Tierra a una crisis de la cual pudiera no haber marcha atrás.

Efectivamente, tercer mundo es la cara oculta de la modernidad, la cara que la modernidad niega y no quiere ver. Nuestra miseria, ignorancia y abandono son una realidad presente y, al mismo tiempo, un grito de alerta de que los efectos negativos que produce la modernidad no son una etapa a superar, sino la otra cara del desarrollo moderno, realidad necesaria e insuprimible de su existencia. En dicho contexto, la descolonización de la realidad se plantea como uno de los temas centrales a los que está llamada la humanidad en el siglo XXI.

De la comunidad a la sociedad

Analicemos ahora uno de los bastiones fundamentales sobre los que se yergue el proyecto de la modernidad: la sociedad moderna. Ésta se define como una superación de la comunidad, en el entendido de que solamente en la sociedad moderna aparece el individuo como la realización del ser humano en su singularidad y libertad.

Para adentrarnos en el tema, acudiremos a una de las reflexiones más profundas de la obra de Marx. En *El Capital* encontramos una ambivalencia en el uso del término *social* (*gesellschaftliche*). Por una parte, Marx

utiliza el término de modo genérico, sin ninguna carga valorativa, para describir el hecho de la relación intersubjetiva que existe en cualquier agrupación humana, independientemente del tipo de organización que ésta tenga o de su contexto histórico. Tal es el caso de la expresión *división social del trabajo*, en la que Marx se refiere únicamente al hecho de la repartición del trabajo entre los integrantes de una agrupación humana cualquiera.

Por otro lado, en diversas ocasiones, Marx opone *social* a *comunitario*, para distinguir dos tipos de relación intersubjetiva que tienen, cada uno, su propio modo de organización y sus propias condiciones de existencia. En este caso, *social* denota el modo de relacionarse intersubjetivamente en el mundo moderno; mientras que la *relación social* sería una característica de la *sociedad moderna*.

Lo propio de la relación social es que se integra a partir de *individuos;* esto es, sujetos cuya subjetividad tiene una estructura *autorreflexiva*, de manera que el "yo" constituye el contenido de su *principio*, como origen, como sustancia y como finalidad. Esto significa que el individuo se relaciona con los demás desde sí mismo y para sí mismo, desde sus propios intereses individuales y en función de éstos, lo que se traduce en que los otros individuos constituyen mediaciones para su propio despliegue.

La modernidad como tal se desarrolla a partir de la lógica de la *autorreflexividad*, que conlleva una cosificación del ser humano; primero, en tanto que lo concibe como *propietario privado* de cosas; segundo, porque la relación social al ser relación entre propietarios privados se concreta como *relación entre cosas* y, tercero, porque se comprende que el sujeto es en realidad un objeto de la totalidad: "Las relaciones sociales (*gesellschaftlichen Beziehungen*) entre sus trabajos privados (*Privatarbeiten*) [productores] aparecen (*erscheinen*) como lo que son (*als das was sie sind*) [...] como relaciones propias de cosas entre las personas (*sachliche Verhältnisse der Personen*) y relaciones sociales entre las cosas (*gesellschaftlichen Verhältnisse der Sachen*)".[6]

La relación social está definida desde y a través de la cosa, porque los propietarios privados entran en relación gracias al interés que tienen en la cosa ajena. Lo que Marx pone de relieve es que en el capitalismo no hay relaciones humanas directas, sino siempre por mediación de la cosa. Como resultado tenemos, entonces, no sólo intercambio de cosas entre propietarios, sino igualmente *relaciones cosificadas* entre personas.

Este tipo de intersubjetividad "social" o cosificada se ha desarrollado específicamente en la modernidad y es la estructura lógica que subyace a la sociedad moderna que ha producido el modo de producción capitalista. Marx visibiliza la correspondencia existente entre dicha estructura lógica, la sociedad moderna y el modo de producción capitalista, y podríamos decir

[6] K. Marx, *El Capital…*, p. 89; K. Marx, Friedrich Engels, *Gesamtausgabe,* s. d., p. 104.

que, en *El Capital*, se propone desentrañarla y hacerla explícita: "El modo capitalista de producción *presupone esa determinada figura social de las condiciones de producción*, reproduce constantemente la misma. No sólo produce los productos materiales, sino que reproduce constantemente las relaciones de producción".[7]

Esto es, el desarrollo del capitalismo presupone la relación entre propietarios privados que se relacionan desde el objeto de su propiedad (el trabajador como propietario de su fuerza de trabajo y el capitalista como propietario de dinero). No hay relación humana entre ellos, ninguno reconoce la dignidad absoluta del otro, sólo hay relación entre cosas que reproduce en el modo de producción una cosificación del ser humano donde éste no es más que una mediación.

Marx se da cuenta de que la subjetividad se constituye en el modo de producir y reproducir la vida; esto es, en el modo de producción. De ahí que, cuando se reproduce la vida mediante relaciones que cosifican al ser humano, el resultado es precisamente la materialización de la cosificación como subjetividad individual e intersubjetividad social.

> Una lectura no economicista del tomo I de *El Capital*, pero tampoco afincada en los prejuicios del marxismo del siglo XX, nos está permitiendo comprender cómo Marx fue paulatinamente mostrando cómo el capitalismo para poder constituirse como tal, necesitó ir destruyendo poco a poco toda forma de *vida comunitaria*; es decir, toda otra forma de vida distinta a la forma de *vida social* que produce el capitalismo como su correlato, porque éste para poder constituirse en la forma de producción dominante, tenía y tiene que producir permanentemente, no sólo mercancías capitalistas, o relaciones de mercado capitalista, sino su asociación o conglomerado humano pertinente; es decir, una forma de agrupación humana que fuese producto de su propia forma de producción y reproducción subjetiva, hecha a imagen y semejanza suya.[8]

Lo que quiere decir, que el modo de producción capitalista fue produciendo en el ámbito de la idea un tipo de subjetividad y de relación humana conveniente y congruente con sus fines, en virtud de favorecer su propio desarrollo y expansión. El resultado fue la producción del individuo mo-

[7] K. Marx, *Manuscrito principal*, libro III, 1865; III/8, p. 1115, cap. 7; K. Marx, F. Engels, *Werke*, Alemania, Dietz Verlag Berlin, 1981, p. 886. Cit. por E. Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana,* México, Siglo XXI, 1990, p. 49. La cursiva es mía.

[8] J. J. Bautista, *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*, La Paz, Bolivia, Rincón, 2013, p. 239. Bautista desarrolla la distinción entre el papel que juega lo social y lo comunitario en *El Capital* de Marx a lo largo de todo el capítulo "De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida. Para pensar con Marx más allá de Marx", del libro citado.

derno, en el ámbito subjetivo, y de la relación *social* como su correlato intersubjetivo, que ciertamente provocó y sigue provocando en nuestros días el quebranto de las comunidades originarias.

En contraste con lo *social*, lo *comunitario* denota la relación humana por excelencia, en tanto que los singulares[9] están unidos por relaciones solidarias y de reconocimiento de la humanidad de cada uno. En ese sentido, cada uno se realiza en la medida en que su actividad como servicio contribuye a la realización de los otros. En una entidad comunitaria, la producción de valores de uso por medio de la división del trabajo conlleva simultáneamente la realización de la esencia comunitaria y humana de todos y de cada uno de sus integrantes, pues fortalece el tejido solidario y de cooperación. La singularidad se afirma y se reconoce en la producción objetiva de su producto, al tiempo que se afirma en su ser comunitario y se religa a la comunidad por medio del goce que produce en los otros el consumo del producto de su trabajo objetivo. Veamos a continuación una cita del joven Marx, donde se ve claramente esta relación entre lo comunitario y lo humano:

> Por cuanto el verdadero ser comunitario es la esencia humana, los seres humanos, al poner en acción su esencia, crean, producen la comunidad humana [...] Supongamos que hubiéramos producido en tanto que seres humanos: cada uno de nosotros habría afirmado doblemente en su producción tanto al otro como a sí mismo. *1)* Yo habría objetivado mi individualidad [singularidad][10] y su peculiaridad en mi producción [...] *2)* En tu goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera inmediata tanto en la conciencia de haber satisfecho una necesidad *humana* con mi trabajo como la conciencia: *1)* de haber objetivado la esencia *humana* y proporcionado así el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser *humano*; *2)* de haber sido para ti el *mediador* entre tú y la comunidad, de haber estado por tanto en tu experiencia y tu conciencia como un complemento de tu propia esencia y como una parte necesaria de ti mismo, es decir, de haberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; *3)* de haber creado tu expresión vital individual [singular] en la mía propia, de haber por tanto *confirmado* y *realizado* inmediatamente en mi actividad individual [singular] mi verdadera esencia, mi esencia *comunitaria, humana.*[11]

---

[9] Utilizamos el término *singular* en oposición a *individuo*. Marx no utiliza esta terminología, pero, en este punto, necesitamos ir más allá de Marx para distinguir el tipo de subjetividad que se contrapone al individuo moderno.

[10] Siguiendo la distinción que hemos hecho entre *individuo* y *singular*, donde *individuo* corresponde propiamente a la subjetividad moderna autorreferente y *singular* respecto del *yo-humano*, tendríamos que sustituir, *individual* e *individuo* por *singular*.

[11] K. Marx, *Cuadernos de París,* Estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez, México, Era, 1974, p. 88.

En una entidad comunitaria el *yo* no se constituye desde la simple autorreflexividad del sí mismo, como sucede en la sociedad moderna, sino que aquí la reflexividad del yo se da desde el otro y desde la comunidad, como un movimiento doble en el que el *yo* se reconoce por sus efectos en el ámbito objetivo comunitario, al mismo tiempo que asume esa capacidad de objetivación como un llamado a ponerse al servicio de la satisfacción de la comunidad.

Esto es, el *yo* comunitario o eminentemente humano asume su singularidad desde la capacidad que tiene de responder al llamado de la necesidad de la comunidad, precisamente porque tiene la capacidad de hacerlo. Para decirlo en palabras de Hinkelammert, el *yo* cuando se estructura como subjetividad comunitaria responde al imperativo: "Yo soy si tú eres", en donde el "tú" es cada integrante de la comunidad de vida en el reconocimiento pleno de su dignidad.

Aquí habría que incluir como parte de la comunidad de vida a la naturaleza, Marx no lo hace, en eso es todavía hijo de su tiempo, pero nosotros ya no podemos pasarlo por alto cuando hemos visto que la cosificación de la naturaleza en el devenir de la historia ha demostrado ser una determinación irracional de la racionalidad moderna, pues conduce a la destrucción de la fuente misma de la vida.

Hay que señalar que, en el discurso de Marx, el ser humano es comprendido no solamente como un yo consciente, sino como un yo comunitario, necesitado (corporal y espiritualmente) y consciente al mismo tiempo. De hecho, la consciencia del ser humano, tal como aquí se le considera, es consciencia de las necesidades de la comunidad y consciencia para su satisfacción. El yo comunitario o humano no tiene una estructura autorreflexiva, sino *alterreflexiva*, en la que el otro es la comunidad necesitada que me interpela y frente a la cual mi consciencia responde. Este yo reflexiona sobre sí y se reconoce a partir de la necesidad de la comunidad; su autoconsciencia tiene como contenido la responsabilidad por la comunidad de vida que le dio origen y que, por lo tanto, constituye su propia esencia.[12]

Al contrario del yo social o moderno, el yo comunitario no convierte a los otros singulares en mediaciones suyas, pero él mismo tampoco se convierte en *mediación* para los otros, sino que se convierte en *mediador* para

[12] En este punto, nos parece necesario llevar a cabo una reflexión acerca del hecho concreto de que cada uno de nosotros somos fruto del don, don de la vida, de la cultura, de la lengua. De lo que se trata, entonces, es de encarnar conscientemente y activamente dicho don, esto es, de devenir en tanto sujetos, como actividad, la sustancia donada que hay en nosotros.

la construcción de la comunidad.[13] No es lo mismo ser mediación, que ser mediador.

La comprensión simplista del significado que tiene la inversión de la estructura de la subjetividad moderna implicaría pasar del individuo que convierte a los otros en sus mediaciones, al individuo que se convierte ahora en mediación de los otros; pero eso conllevaría, nuevamente, la cosificación y alienación del ser humano, esto es, a la renuncia de su condición humana. Quien simplifica la inversión recae en la misma estructura de la modernidad, afirmando el lado contrario de la relación, sin que esto implique una transformación de la misma.

La subjetividad moderna es una subjetividad dominadora en la medida en que constituye a su entorno en objeto, con la intención de convertirlo en mediación suya. La inversión simple de esta relación significaría que ahora el sujeto deje de ser sujeto para convertirse en objeto él mismo; por ello, lo que propone Marx, y lo que nos proponemos nosotros con él, no es llevar a cabo una simple inversión de la estructura de la subjetividad moderna, sino algo más complejo.

El ser humano está llamado a ser sujeto, no objeto, y eso quiere decir ser *activo*; pero este tipo de *actividad* se distingue de la actividad que lleva a cabo el individuo moderno, que es dominadora y entraña la cosificación tanto de los otros seres humanos, como de la naturaleza. *La actividad del yo comunitario o humano tiene como contenido contribuir en la construcción de la realidad comunitaria*.

Una vez que hemos distinguido mínimamente lo *social* de lo *comunitario* puede hacerse evidente, como bien indica Bautista, el contrasentido que supone hablar de "división *social* del trabajo" para referirse a las comunidades, porque en las comunidades la división del trabajo no se lleva a cabo *socialmente*, sino *comunitariamente*.[14]

Es curioso que, aunque por momentos Marx es muy claro en la distinción entre *social* y *comunitario*, sigue recayendo en el uso del término *social* de modo genérico. Esta ambivalencia nos permite ver que, incluso el tomo I de *El Capital,* todavía es un laboratorio categorial en el que todavía Marx estaba ensayando y construyendo categorías que no habían logrado plena univocidad. Nosotros tomaremos muy en serio esta distinción, pues con-

[13] Marx no entra en este tipo de caracterización que nosotros hacemos, ya que no era su objetivo; sin embargo, su discurso estaba en construcción y seguía afinando muchas categorías, de ahí que encontremos todavía ambigüedades y ambivalencias. En algunos puntos, para nosotros no es suficiente lo que dice Marx, de manera que será necesario dar nuevos pasos en la construcción de categorías y avanzar en la construcción de pensamiento crítico nuevo, pertinente para el nuevo siglo que vivimos.

[14] *Cfr*. J. J. Bautista, *Hacia una dialéctica del desarrollo de la vida*, La Paz, Bolivia, Autodeterminación, 2012, pp. 15-28.

sideramos que es fundamental para la reconstrucción del marco categorial del pensamiento crítico actual, al permitirnos distinguir la lógica de la modernidad de la lógica que opera en las relaciones eminentemente humanas.

En este sentido, descolonizar el pensamiento significa distinguir lo moderno de lo humano y hacer una crítica de las categorías en virtud de comprender la lógica que se encuentra oculta dentro de los marcos categoriales que utilizamos. Básicamente, eso es lo que hizo Marx, dejándonos un ejemplo sobre el modo en el que podemos descubrir hacia dónde nos conduce un determinado pensamiento, una categoría y una teoría.

Del mismo modo que Marx se enfrentó a la naturalización de la realidad y la teoría capitalista, hoy nos enfrentamos a la naturalización de la realidad y teoría de la modernidad. Eso significa que la modernidad se hace aparecer como lo natural, lo universal o racional; para ello, utiliza la ciencia y construye un marco categorial del que resulta muy difícil salir. Sucede a menudo que los críticos de la modernidad, al asumir ingenuamente el marco categorial de la modernidad, siguen recayendo en su estructura lógica, reproduciendo un pensamiento colonizado, por lo que, al final, terminan afirmando dicha estructura lógica, reproduciendo así el mismo pensamiento y solamente haciendo críticas parciales que la dejan incólume.

Es necesario rastrear los contenidos de los conceptos para evitar la recaída y utilizarlos de modo muy cuidadoso; de no hacerlo, el pensamiento crítico está condenado a fracasar en su crítica radical y descolonizadora a la modernidad y al sistema capitalista.

Retomando el hilo de nuestra exposición, hemos dicho que, para poder desarrollarse y expandirse, el modo de producción capitalista necesitó *destruir* las relaciones comunitarias existentes, al mismo tiempo que necesitó *producir* su propia autocomprensión como autojustificación en el ámbito de la idea (subjetividad y ciencia modernas). Dicha destrucción no ha logrado ser total y aún se lleva a cabo por medio del proceso de modernización que atraviesa el mundo actual.

Veamos a continuación cómo se ha llevado a cabo este proceso de modernización de las relaciones humanas y cuál es la relación de este proceso de modernización con la ciencia moderna.

Hacia una crítica de la razón descolonizadora

Marx nos dice que el modo de producción capitalista tiene como objetivo único el aumento de la tasa de ganancia. El ámbito cuantitativo es el que mide el éxito o fracaso del proceso de reproducción del capital; en este sentido, la cualidad se convierte solamente en una mediación de la que se puede hacer abstracción cuando el objetivo cuantitativo se cumple. Esto significa que el modo de producción capitalista establece una relación abstracta

con la realidad concreta, de manera que el ámbito cualitativo de la realidad, *aparentemente*, pasa a un segundo plano. Decimos "aparentemente" porque el modo de producción capitalista realza la importancia de lo cuantitativo sobre lo cualitativo; pero como lo cualitativo es lo que le da contenido y consistencia a lo cuantitativo, entonces es una condición necesaria de la que le es imposible prescindir.

Una de las primeras transformaciones que produce el modo de producción capitalista es la relación entre el ser humano y la naturaleza. Las comunidades originarias no son solamente comunidades humanas, sino comunidades de vida, donde la naturaleza forma parte fundamental e interna de la comunidad. En este sentido, en la comunidad, el ser humano se relaciona con la naturaleza en términos de sujeto-sujeto, donde tanto el ser humano, como la naturaleza son sujetos, de ahí que a la naturaleza se la considere, se la consulte en las decisiones comunitarias y se la respete como a un sujeto plenamente digno.

Pero es importante remarcar que en las comunidades originarias la naturaleza no es un sujeto cualquiera, sino que tiene la dignidad de la madre, comprensión que en distintas culturas se cristaliza en el concepto de *Madre-Tierra*. Por ello no hay propiedad de la tierra en el sentido moderno de propiedad, sino que el singular se autocomprende, en primer lugar, como perteneciente a la tierra; es decir, como "hijo de la tierra". Lo que prevalece es una relación de corresponsabilidad por la vida; el ser humano se asume responsable de la tierra y está a cargo de cuidarla, entonces la tierra le responde dando su fruto, haciéndose cargo de sus hijos procurando el alimento.

Queremos enfatizar el hecho de que Marx, en este punto, continúa siendo un hijo de la modernidad, la concepción que tiene de la naturaleza es en términos de objeto y no vislumbra otra posibilidad en la relación entre el ser humano y la naturaleza. Éste es uno de los puntos en los que nosotros necesitamos distanciarnos de Marx. La razón de dicho distanciamiento no tiene como trasfondo la diferencia cultural que tenemos con él, sino el hecho de la crisis ecológica que vivimos a comienzos del siglo XXI, situación que Marx no pudo prever. Concebir a la naturaleza como un objeto ha producido la destrucción del equilibrio de la vida en nuestro planeta, eso nos muestra que, al contrario de lo que piensa la modernidad, la *objetualización* o cosificación de la naturaleza no es racional, sino irracional con arreglo a la racionalidad de la vida.

El modo de producción capitalista necesita establecer una relación cósica con la naturaleza para poder explotarla sin miramientos e incrementar así la tasa de ganancia. De ahí que lo primero que rompe es la comunidad de vida que incluye en su interior al ser humano y a la naturaleza, estableciendo una división tajante entre ellos y verticalizando su relación. El modo de romper la comunidad de vida es enseñoreando al ser humano, ponién-

dolo por sobre la naturaleza como su amo y señor y despojando a la naturaleza de su subjetividad para convertirla en mera cosa, de interés sólo en su dimensión cuantitativa, por ello susceptible de ser medida y clasificada.

En estas circunstancias, la naturaleza pierde su voz y se le concibe como objeto inerte que, como tal, no tiene ningún tipo de sensibilidad digna de tomarse en cuenta en el proceso de producción del valor. Por su parte, el individuo moderno se confiere el poder de tomar, incluso por medio de la fuerza, el fruto de la tierra, simplemente porque es su voluntad.

Pero hay que señalar que, al romperse la comunidad entre los seres humanos y la naturaleza, cada individuo se autocomprende, ya no como *hijo de la tierra*, sino como *señor de la tierra*, recordemos al *propietario privado* de Hegel. Dicha ruptura no solamente afecta la relación entre el ser humano y la naturaleza, sino que repercute inmediatamente en la relación intersubjetiva entre seres humanos: pues si éstos se comprenden como hijos de la misma Madre (Tierra), entonces entre ellos se asumen naturalmente como hermanos y la relación de corresponsabilidad comunitaria se completa (Madre-hijos-hermanos). Pero si la relación cambia y ahora se asumen como propietarios privados, entonces cada uno se relaciona con el otro de acuerdo con su interés privado y la relación intersubjetiva comienza a medirse por el contrato, en el que cada quien cuida y asegura su propio fin, dando lugar a la "relación social" que hemos descrito.

La *Filosofía del derecho* de Hegel, exponente máximo de la filosofía y la razón modernas, ilustra y habla perfectamente de esta nueva relación intersubjetiva. Ahora bien, queremos hacer énfasis en el hecho de que Hegel no sitúa la *relación social* como un momento posterior al quebranto de la comunidad de vida, sino que la toma como punto de partida, como *relación originaria*; lo que es, como si los seres humanos, desde siempre, concibieran a la naturaleza como objeto y se relacionaran entre ellos inmediatamente como propietarios privados. La naturalización de los prejuicios de la modernidad es la constante en el pensamiento moderno y, por ello, la descolonización como método para desarrollar pensamiento crítico se vuelve tan necesario. Estamos considerando, incluso, la necesidad de desarrollar una *crítica de la razón descolonizadora* como intento para sistematizar un método que permita desarticular la naturalización de los prejuicios de la modernidad.

En parte, nuestra condición latinoamericana y por ello no completamente subsumida dentro de la comprensión moderna, nos permite tener una perspectiva privilegiada, porque aún un sector de nuestra población tiene la experiencia de lo que significan las relaciones comunitarias; de manera que podemos advertir la *sobreposición* de la lógica moderna sobre la realidad humana y comunitaria.

En contraste, Hegel no se da cuenta —y no puede darse cuenta porque es un moderno *in toto*— de que la relación social no es punto de partida del desarrollo humano como tal, sino que es fruto de un momento histórico que produce el modo de producción capitalista en pleno desenvolvimiento. Lo que sucede es que Hegel está reflexionando al interior de los prejuicios de la modernidad en plena construcción, de manera que toma la realidad histórica del capitalismo como si ésta fuese la realidad humana sin más, el modo de ser universal de la humanidad.

Marx se da cuenta de que, así como la economía clásica toma como punto de partida el modo de producción capitalista, elevándolo al estatuto de *naturaleza humana*, del mismo modo Hegel parte de la subjetividad propia de la modernidad, fruto del modo de producción capitalista, y la eleva al estatuto de subjetividad humana sin más. De ahí que la filosofía de Hegel pueda considerarse como una de las más responsables en el proceso colonizador del pensamiento actual.

Marx comprende la correspondencia existente entre la economía clásica y la filosofía hegeliana como dos modos de autojustificación de un mismo proyecto; el primero en el ámbito puramente económico y el segundo en el filosófico y científico más fundamental, el cual repercutirá en la consolidación consciente del proyecto moderno que sustenta al modo de producción capitalista.

Sujeto-objeto vs Sujeto-sujeto

Para que el ser humano pueda hacer uso de la naturaleza sin miramientos, el modo de producción capitalista necesita que la separación jerárquica entre sujeto y objeto no solamente esté muy clara, sino que *aparezca* de manera *incuestionable* para que se le acepte naturalmente. De ahí que la ciencia moderna establecerá la relación sujeto-objeto como uno de sus principios más básicos y fundamentales, desde el cual comenzará a erigir todo un sistema de conocimiento coherentemente desarrollado.

En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la cuestión aparece de manera diáfana desde la primera página, en la cual se describe cómo es que la *conciencia natural*[15] de un ser humano común se enfrenta, en primer lugar, a un objeto cuando se dispone a conocer por medio de la certeza sensible. Es cierto que para Hegel la separación sujeto-objeto no constituye todavía la verdadera expresión del contenido del conocimiento científico, precisa-

[15] Hegel habla de consciencia *natural*, y con ello encubre su carácter moderno. Hegel naturaliza aquello que le corresponde a la consciencia de un sistema civilizatorio muy particular, el moderno.

mente porque éste último establece una diferencia entre sujeto y objeto de manera aparentemente irresoluble.

Pero en el desarrollo de su sistema de la ciencia, Hegel explicará que sujeto y objeto son, en realidad, dos lados de un mismo principio absoluto o incondicionado que se autodetermina y que nos aparece de manera fragmentada y contradictoria simplemente porque no nos hemos elevado al nivel de la razón. Para Hegel, sujeto y objeto denotan en este sentido dos momentos distintos del principio absoluto; el primero expresa la parte activa y reflexiva del ser, mientras que el segundo expresa la parte pasiva cuya realización no está en sí mismo, sino en otro. Sin embargo, a pesar de la compleja y completa exposición de Hegel, su comprensión con respecto a la naturaleza no sólo no varía demasiado respecto de la ciencia occidental convencional, sino que la justifica al desarrollar toda una fundamentación pertinente a ella.

En la filosofía de Hegel, el ser humano tiene la estructura de sujeto y la naturaleza tiene la estructura de objeto, pero la cuestión fundamental es que, en última instancia, el principio absoluto que los contiene a ambos tiene una estructura autorreflexiva; es decir, de un Sujeto absoluto. Lo anterior significa que, para Hegel, el ser humano, al tener la misma estructura lógica que el principio absoluto, constituye un momento más desarrollado y superior que la naturaleza y por ello se justifica el hecho de que el ser humano convierta a ésta última en su mediación:

> En su praxis el ser humano se comporta con la naturaleza como con algo inmediato y exterior, y él mismo [...] se toma a sí mismo, *con razón*, como *fin* ante los objetos de la naturaleza. La contemplación de tales objetos bajo ese respecto da [como resultado] el punto de vista teleológico finito. En éste se encuentra la *presuposición correcta* de que la naturaleza no contiene en sí misma el fin absolutamente último; pero cuando esta consideración parte de fines particulares y finitos, convierte a éstos, por una parte, en presuposiciones cuyo contenido contingente puede llegar a ser incluso carente de significado y baladí.[16]

Como podemos corroborar en esta cita, Hegel confunde al ser humano en cuanto tal con el sujeto moderno, pues el sujeto moderno en su praxis ciertamente se comporta con la naturaleza como con algo inmediato y exterior y se toma a sí mismo como fin ante ella; pero por ejemplo, un ser humano perteneciente a una comunidad indígena-originaria no se com-

[16] Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, s. d., §245.

porta de ese modo; por el contrario, como ya hemos señalado, establece una relación sujeto-sujeto con la naturaleza en términos de corresponsabilidad.

Si tomamos a pie juntillas lo que dice Hegel, entonces tendríamos que admitir el hecho de que los indígenas-originarios no se comportan como seres humanos, conclusión que, de hecho, sacaron los europeos cuando llegaron a este continente; pero el error está en asumir como universalmente humano aquello que es cultural y está supeditado a una ideología muy cuestionable en términos racionales desde el punto de vista de la racionalidad de la vida, como diría Hinkelammert. En este sentido, queremos resaltar el hecho de que Hegel enfatice que "con razón", el ser humano se toma a sí mismo como fin ante los objetos de la naturaleza. La pregunta obligada es ¿con qué razón se justifica esto? La respuesta sólo puede ser tautológica: *con la razón moderna*, porque para la modernidad eso es algo obvio, es el punto de partida de su comprensión de la realidad.

Los retos para emprender un proyecto descolonizador de la realidad latinoamericana

Una de las conclusiones a la que hemos llegado después de trabajar la obra de Hegel y de Marx es que la producción de la ciencia implica directa e inmediatamente la reproducción y el desarrollo de la subjetividad. Esto debido a que, por medio de la producción de conocimiento, el ser humano no sólo accede al mundo que lo rodea, sino que despliega su propio contenido interior, poniéndolo frente a sí, lo que le permite tomar consciencia de su ser presente y de su lugar en el mundo, pero también de sus propias posibilidades y alcances. Como es de esperarse, en el caso de la ciencia moderna, lo que se reproduce y desarrolla no es cualquier subjetividad, sino la subjetividad moderna.

Ahora bien, como ya hemos dicho, la ciencia no se produce desde sí misma y, por ello, contra Hegel y junto con Marx sostenemos que no puede ser absoluta o incondicionada,[17] sino que se produce siempre de modo condicionado desde un lugar y desde un espacio histórico que repercuten inmediatamente en sus contenidos y conclusiones. La ciencia tiene, ciertamente, pretensión de verdad,[18] pero no olvidemos que constituye la auto-

[17] El intento de Hegel fue, precisamente, producir un sistema de la ciencia absoluta que fuese capaz de exponer la verdad en su sentido más elevado. Sin embargo, aquello que logró no fue sino producir un sistema de la ciencia moderna; esto es, la autocomprensión racional del sistema de conocimientos de la modernidad hasta el momento en el que éste se había desarrollado entonces.

[18] Tener pretensión de verdad y expresar la verdad no es lo mismo. *Cfr*. E. Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

comprensión de una realidad concreta que busca desarrollarse y desplegar su potencial. Dicho desarrollo pasa por la reproducción de la subjetividad pertinente a dicha realidad concreta, porque el saber de sí es el saber de lo inmanente que es presente a la realidad y, al mismo, tiempo descubrimiento del propio proyecto como autodeterminación.

El modo de producción capitalista ha necesitado producir un proyecto civilizatorio completo para seguir reproduciéndose, y eso es lo que hoy llamamos *proyecto de la modernidad*. Como parte de dicho proyecto ha producido una ciencia, una subjetividad e intersubjetividad congruentes con sus intereses, a modo de desarrollarse, desplegar todo su potencial y expandirse a lo largo y ancho del mundo.

La expansión de la modernidad desde Europa ha sido gracias al cúmulo de conocimientos, que ha sido capaz de reunir bajo sus propios criterios y que ha sido, también, capaz de producir a partir de conocimientos anteriores y de otras culturas. Porque hay que señalar que la modernidad no ha producido desde sí misma todo el conocimiento con el cual se sustenta, sino que se ha nutrido de los conocimientos que han producido otros sistemas civilizatorios, muchas veces sin reconocer el mérito científico de los autores originales y/o transformando completamente su sentido, dándoles otra fundamentación, de manera que al final tales conocimientos aparecen como si fueran plenamente modernos.

Como consecuencia del proceso de apropiación del conocimiento que ha llevado a cabo la modernidad, parece como si ella fuese quien ha producido los grandes inventos de la humanidad y el resto de los sistemas civilizatorios sólo hubiesen aportado unos cuantos elementos iniciales y rudimentarios. De hecho, uno de los grandes prejuicios que caracterizan a la modernidad es el autocomprenderse como el sistema civilizatorio más desarrollado, más racional y verdadero de la humanidad; incluso, ha hecho una reconstrucción de la historia mundial en la que se pone a sí misma como la culminación del desarrollo humano.

Dicha reconstrucción ha producido un olvido sistemático de las historias locales y de los distintos sistemas civilizatorios que se han desarrollado en la historia de la humanidad,[19] al mismo tiempo que ha significado la

[19] Prueba de ello es que, poco a poco, se han extraído de los proyectos educativos los contenidos de las historias locales y, en algunos lugares, se ha suprimido la materia de Historia de la currícula escolar. A la par, se incrementa la importancia de las materias que se relacionan con el ámbito cuantitativo de la realidad, por lo que asistimos a una *matematización* y tecnificación de la educación. Este proceso es perfectamente compatible con el interés que sirve al incremento de la tasa de ganancia. Al contrario de lo que se promulga, la ciencia moderna no es objetiva, sirve al modo de producción capitalista. El establecimiento del *ranking* de las universidades y el financiamiento a determinados proyectos de la ciencia son prueba de ello.

glorificación del presente. A partir de su supuesta superioridad, la modernidad justifica sus prácticas de dominación contra los otros sistemas civilizatorios y la imposición de su proyecto a todo el mundo.[20] Queremos destacar que, a lo largo de la historia, el ser humano ha desarrollado distintos proyectos civilizatorios, pero ninguno estructuró un sistema de justificación científica tan desarrollado como la modernidad; aunque, paradójicamente, ninguno ha sido tan predador e *irracional*[21] como éste.

La pregunta es ¿por qué? Sucede que tanto la ciencia moderna, como la razón moderna, al constituirse como medios de legitimación del modo de producción capitalista, se configuraron desde *criterios formales de racionalidad*, de manera que, haciendo abstracción del ámbito cualitativo de la realidad, la reproducción de la vida quedó simplemente fuera de sus prioridades.

El proyecto de la modernidad ha cuidado desarrollarse en casi todos los frentes, y ha prestado mucha atención a la construcción de todo un sistema educativo e institucional que lo respalde; así, el modo de producción capitalista se ha desarrollado a lo largo de cinco siglos casi sin obstáculos. Ahora bien, aparentemente la modernidad ha producido una realidad subjetiva y objetiva consistente, pero sólo aparentemente, porque en realidad no lo es, su consistencia es sólo apariencia. Las pruebas de su inconsistencia son los efectos negativos que produce sobre la vida humana y de la naturaleza: el proceso de pauperización de la población a escala mundial y la profunda crisis ecológica actual.

En concreto, el modo de producción capitalista está demostrando hoy en día que, a pesar de toda su ciencia, no sólo no hace posible la vida a largo plazo, sino que directamente está produciendo un desequilibrio de tal magnitud que nos estamos acercando de manera acelerada a un punto sin retorno, después del cual el deterioro de la vida en el planeta será ya irreversible.

Lo que queremos resaltar al respecto es que todo acontece con el beneplácito de la ciencia moderna y el amparo de la población moderna mundial por el proceso de colonización de la racionalidad que avanza a la par. De manera que, hoy en día, presenciamos el horrible espectáculo del hambre y la destrucción de la vida con la venia de la ciencia y de una sociedad que se ha vuelto cómplice al no vislumbrar otra posibilidad de reproducir

[20] *Cfr*. E. Dussel, *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "Mito de la modernidad"*, Bolivia, Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural, 2008.

[21] La modernidad ha desarrollado una concepción de racionalidad en términos formales que, como Enrique Dussel y Franz Hinkelammert, cuestionamos por las consecuencias negativas que tiene en relación con la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

su vida individual que, por medio del proyecto moderno, es el principal responsable de la crisis.

El gran problema radica en que dicha sociedad, al haberse formado con racionalidad moderna, al compartir su universo utópico y al no conocer otro proyecto civilizatorio desde sus propias bases, normalmente se encuentra atrapada en el interior de sus prejuicios y no logra tener una perspectiva crítica de sus presupuestos. De ahí que la ciencia y la subjetividad modernas se están convirtiendo en las mayores trampas de la modernidad. La primera porque, entre más se desarrolla, más produce argumentos a su favor para perpetuarse; la segunda, porque avanza destruyendo las *relaciones comunitarias* y reconstruyendo el tejido intersubjetivo de acuerdo con una *estructura social* que parte de una subjetividad individual puramente autorreflexiva y egoísta.

Normalmente, quienes nacen, crecen, se desarrollan y viven al interior del mundo moderno creen fervientemente que su proyecto civilizatorio es el mejor que se ha producido en la historia, de ahí que sean los primeros en oponerse a llevar a cabo una transformación radical del mismo; primero, porque no conocen otro modo de vivir y, segundo, porque la negación de la modernidad implicaría, al mismo tiempo, la negación de ellos mismos como sujetos modernos, pues la transformación de un proyecto civilizatorio pasa por la transformación de su ciencia, de su subjetividad y de su universo utópico o modelo ideal.

Tanto la realidad objetiva, como la realidad subjetiva que ha producido el capitalismo se ha convertido en una verdadera trampa frente a la cual pareciera no haber salida; sin embargo, Marx nos da la pista cuando escribe *El Capital* y Hinkelammert la confirma, la solución está en cambiar las relaciones de producción, la cuestión es ahora comprender qué significa eso: ¿qué significa *relaciones de producción*? Habitualmente, se ha comprendido en sentido productivista, como si todo dependiera de cambiar el dueño de los medios de producción; de manera que, si en el capitalismo el dueño de los medios es el capitalista, en el socialismo se plantea que debiera ser el proletariado, pero eso significa cambiar para que todo sea igual, porque lo que permanece es la lógica, la subjetividad y la intersubjetividad modernas.

Esto porque la relación cósica se mantiene, la naturaleza sigue siendo objeto, el sujeto sigue comprendiéndose en términos de propietario y la relación cósica, al final, alcanza de nuevo al ser humano, impuesta por la lógica misma de la autorreflexividad del sujeto moderno en la relación social. El socialismo constituye una recaída en la lógica moderna, pues no cambia las relaciones de producción, sólo cambia de actores.

En nuestra hipótesis y siguiendo a Marx, Hinkelammert, Dussel y Bautista, cambiar las relaciones de producción significa cambiar objetivamente las relaciones intersubjetivas con las cuales se produce y reproduce la

vida, solamente de ese modo seremos capaces de transformar las instituciones, pues precisamente en la relación intersubjetiva que produce y reproduce la vida está la semilla de la objetividad que vendrá. Para transformar realmente la realidad objetiva y las instituciones en función de la reproducción de la vida, el ser humano necesita reproducir su vida mediante relaciones humanas o comunitarias de producción y reproducción de la vida.

La comprensión de las relaciones de producción, que habitualmente ha desarrollado el marxismo en sentido productivista, ha devenido una determinada comprensión de la política que se ha centrado en la gestión y redistribución del excedente, pero partiendo de las mismas relaciones *sociales* de producción.

En ese sentido, han dejado intacta la lógica y las estructuras internas del capital y por eso se entiende que, cuando en América Latina han llegado a las instituciones del ejercicio del poder gobiernos que emergen de las luchas populares, el capitalismo ha destacado. Esto porque ha prevalecido en ellos una comprensión política del marxismo estándar que, sin cuestionar la modernidad, ha apuntado todos sus esfuerzos a la socialización de la propiedad de las fuerzas productivas para seguir produciendo con base en la división *social* del trabajo, cuando de lo que se trata es, precisamente, de *transformar el contenido intersubjetivo de las relaciones de producción y reproducción de la vida*. He ahí el verdadero desafío.

LAS FILOSOFÍAS ORIGINARIAS DEL ABYA YALA COMO FILOSOFÍAS LIBERADORAS

Gabriela Jurado Rivera*

Resumen La tradición filosófica es posible gracias a los pensadores griegos, eso es cierto y no pretendemos negarlo, pero también es verdad que se ha menospreciado cualquier otro pensamiento o filosofía que no se ajuste a esos criterios de esa región del mundo. Desde aquí, nuestra intención no es negar que la filosofía griega sea punto de partida y referencia, también, del pensamiento humano, y con ello, del proceso de transformación del mundo. Nuestro propósito es afirmar, como tesis central de este trabajo, que no es ni ha sido la única, ni el origen ni la primera referencia de todas las filosofías. El problema es el eurocentrismo, como la totalización de la estructura del pensamiento dominante que se ha propuesto olvidar, por desprecio, ignorancia o conveniencia, todo lo logrado, teórica y prácticamente por otras culturas. El propósito de este texto es abrir las posibilidades de esas otras filosofías gestadas desde otras culturas.

Abstract The philosophical tradition is possible thanks to the Greek thinkers, that is true and we do not pretend to deny it, but it is also true that any other thought or philosophy that does not conform to those criteria of that region of the world has been underestimated. From here, our intention is not to deny that Greek philosophy is a starting point and a reference point, also, for human thought, and with it, for the process of world transformation. Our purpose is to affirm, as a central thesis of this work, that it is not and has not been the only, nor the origin nor the first reference of all philosophies. The problem is Eurocentrism, like the totalization of the structure of dominant thought that has set itself to forget, through contempt, ignorance or convenience, everything achieved, theoretically and practically by other cultures. The purpose of this text is to open up the possibilities of these other philosophies developed from other cultures.

* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Eurocentrismo, filosofía, racionalidad europea, sentido crítico, interculturalidad, filosofías originarias

Keywords
Eurocentrism, philosophy, European rationality, critical sense, interculturality, original philosophies

Pensar lo originario desde la concepción moderno-colonial de la filosofía —sobre todo, en términos occidentales— nos remite a pensar en la condición primera que la hizo posible, pero también, en el principio que propició su superación para pasar a una siguiente etapa.

En cualquiera de los aspectos que conforman la filosofía, los griegos son la referencia, el punto de partida u origen que hizo posible el desarrollo y la transformación del mundo por medio de esta expresión humana.

> Decía [Heidegger] que, cuando pensamos o interrogamos acerca de lo que la filosofía es, ella nos conduce por la forma o manera de pensar hacia lo griego, porque la filosofía, en esencia y desde el principio, supuestamente es sola y únicamente griega. Pero no sólo eso, sino que afirmando que la filosofía es griega, en realidad lo que se quiere decir es que es, por esencia occidental. Así, "la proposición 'la Filosofía es en su esencia griega', no dice más que: el Occidente y Europa y solamente ellos, son en su curso histórico más profundo originariamente 'filosóficos'". [1]

Así, después de los griegos y como proceso evolutivo del pensamiento, está la cultura romana, como el contexto del pensamiento filosófico. Luego, y desde ahí, es considerado necesario y único el desarrollo de la racionalidad europea como la vía de su evolución cultural para llegar progresivamente, al esplendor de la racionalidad moderna y después contemporánea. Desde esta perspectiva, cualquier otro origen es inconcebible, ya sea porque no se logró cierta superación de los parámetros de occidente o simplemente porque no son punto de partida de su propia grandeza.

Si bien es cierto que la tradición filosófica es posible gracias a los pensadores de esa región del mundo, también es verdad que se ha menosprecia-

[1] Juan José Bautista, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Madrid, Akal, 2015, p. 79.

do cualquier otro pensamiento o filosofía que no se ajuste a esos criterios. Desde aquí, nuestra intención no es negar que la filosofía griega sea punto de partida y referencia, también, del pensamiento humano, y con ello, del proceso de transformación del mundo. Nuestro propósito es afirmar, como tesis central de este trabajo, que no es ni ha sido la única, ni el origen ni la primera referencia de todas las filosofías.

Quizás el problema no versa sobre la "imposibilidad" de que todas las otras culturas, modos de ser, estar y relacionarse en y con el mundo no-occidental no han podido alcanzar cierta racionalidad que permita, desde los parámetros moderno-occidentales, desarrollar cierta civilidad y ser considerado punto de partida o marco de grandeza histórica y cultural. El problema es más bien el eurocentrismo, como la totalización de la estructura del pensamiento dominante que se ha propuesto olvidar, por desprecio, ignorancia o conveniencia, todo lo logrado, teórica y prácticamente por otras culturas.

En ese sentido, consideramos que el problema de reducir el pensamiento filosófico de otras culturas a una extensión del pensamiento occidental no puede limitarse a una cuestión de lenguaje; es decir, hablar de la filosofía como una actividad que supone pensar, reflexionar, cuestionar y transformar la realidad no puede reducirse a una sola filosofía. El problema es que, así como la filosofía, también la política, la economía, la pedagogía, la religión, el arte, entre otros, de otro modo han estado determinadas por una sola: la occidental.

¿Pero cuál es el punto de partida que hizo posible la centralización del poder teórico/ideológico en la modernidad europea occidental? En otras palabras, ¿por qué la referencia parte desde un solo ámbito espacio temporal o *locus enuntiationis*?

Parece que tanto la historia, como la filosofía han estado marcadas por una tradición que, por ser hegemónica, dominadora, excluyente y exclusiva, se ha impuesto como única e irrefutable y, con ello, ha dejado de lado —y en muchos casos ha negado— la pluralidad de conocimiento que —como cualquier otro— camina, se expresa y se construye, con pretensión de verdad.

El problema, entonces, no es únicamente de lenguaje o de simple abstracción —por hablar sólo de la Filosofía, la Política, la Historia y demás—, sino también de interpretación. Porque parece que, en cierto momento, se entendió de igual forma lo originario y lo primigenio[2] y, entonces, desde la racionalidad moderno-occidental, tanto lo originario como lo primigenio

[2] "*Primigenius, -a, -um*: adj. Primero en su especie, original, originario, primitivo", en Agustín Blanquez, *Diccionario Manual Latino-Español, Español-Latino,* Madrid, Sopena, 1972, pp. 383-384.

se tienen que superar para dar paso a lo nuevo, tiene que evolucionar. Todo esto, en el mejor de los casos; es decir, suponiendo que en algún momento hubo la aceptación de las otras filosofías, las que, desde la imposición, han sido olvidadas, aunque en la tradición aparezcan como superadas.

En un sentido crítico, descolonizado e intercultural, hablar de filosofías desde una perspectiva mundial, no totalizada del *world-system*, es hablar de la filosofía china, india, latinoamericana, africana. Pero, de la misma manera, lo es hablar de la filosofía náhuatl, maya, inca, aymara, quechua, entre otras, que no sólo han sido negadas, sino que su negación significó, en la mayoría de los casos, la condición de posibilidad del desarrollo y la evolución de la filosofía occidental.

Nuestro punto de referencia es 1492, el año del *encubrimiento* de América; a partir de entonces, mientras Europa se volvía el centro del mundo y, teóricamente hablando, el referente mundial, gracias a la dominación y saqueo de América y también de África (dos superáreas culturales y milenarias), de forma irreversible la filosofía de occidente se impuso como referente del pensamiento mundial. Posteriormente, la filosofía occidental moderna marcó de manera decisiva el rumbo de todas las escuelas filosóficas del mundo y, de esta manera, el pensamiento de Europa, hasta entonces periferia del antiguo poder oriental, se consolida, aparece como universal y relega toda otra forma de pensamiento por ser singular y propia, pero sobre todo por no ser europea.

Mientras los estados europeos se constituían como nuevos imperios, los pueblos originarios de América, a pesar de haber desarrollado y alcanzado en otro tiempo poder político, económico, filosófico y cultural, fueron desde entonces dominados, sus prácticas rituales prohibidas y su cotidianidad negada. Lo no europeo, excluido, terminó por desaparecer de toda consideración teórica y práctica y, a menos que se ciñera al ser y quehacer occidental, estos pueblos fueron menospreciados y negados.

La dominación como único modo de ejercer el poder y relacionarse con otros fue el criterio con el cual el pensamiento moderno-occidental empezó a desarrollarse; no sólo negando las diferencias culturales de los pueblos que le sirvieron para engrandecerse, sino también tachándolas de ilegítimas e irracionales.

Este argumento de dominación como único proyecto para afirmar la realización del pensamiento europeo como totalidad fue necesario para lograr el desarrollo del pensamiento occidental que se impondrá en toda la modernidad. De esta forma, “en la Modernidad, el etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo ‘mundial’ (el eurocentrismo ha sido el único

etnocentrismo mundial que conoce la historia: universalidad y europeísmo se tornan idénticos)".[3]

Los principios de la cultura occidental se impusieron como la única forma de realización humana posible. Rousseau es uno de los filósofos que explica la igualdad entre el estado de naturaleza —como la más antigua referencia humana— y la civilización europea. Él menciona que, en el estado natural, la espontaneidad humana tiene la libertad absoluta, sin criterio alguno ni moral. A partir de aquí, el hombre tiene que buscar un orden que le permita alcanzar el equilibrio. De esta forma, se da paso del estado natural al orden natural humano (a lo que llamará *estado civil*), que es un orden racional de interacción humana.

La voluntad general no tiene otro fin que la vida en libertad, algo que el estado natural no puede proveer a los hombres, porque ahí vive una libertad ilimitada, donde predomina el derecho del más fuerte y, por tanto, la desigualdad entre unos y otros. Pero este discurso no es propio de la Ilustración; dos siglos antes, Juan Ginés de Sepúlveda ya había justificado la invasión y la colonización de América con el argumento de lo civilizatorio y de la obligación de los civilizados por ayudar a los que no lo son. Sepúlveda no entendió lo civilizatorio como la capacidad que desarrollan las comunidades para lograr un orden u organización, sino que lo civilizado en su discurso sirve como referencia y característica de las sociedades europeas.

> A esta ley están sometidos el hombre y los demás animales. Por eso, las fieras se amansan y sujetan al imperio del hombre. Por eso, el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos; es decir, los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles e imperfectos [...] Porque escrito está en el libro de los proverbios: El que es necio, servirá al que es sabio 'Tales son las gentes bárbaras e inhumanas, para que merced de sus virtudes y la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y culto de la virtud'.[4]

De este modo, al proponer una libertad que permite ser al hombre más humano y vivir en un mundo mejor, la Ilustración cobró sentido. Ser "sabio" es crear, obedecer y realizar la "ley", llevar una vida "civil" y costumbres "pacíficas"; el hombre es el hombre realizado como ser humano que vive en libertad. Negar tal libertad sería contradictorio a la naturaleza humana, pues se atentaría contra la estabilidad social y así escribe Rousseau:

---

[3] Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión,* Madrid, Trotta, 1988, p. 66.

[4] Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 85.

"Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la Humanidad e incluso a sus deberes. No hay compensación alguna posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible a la naturaleza del Hombre; despojarse de la libertad equivale a despojarse del ser moral."[5]

En cualquiera de los discursos, la libertad es planteada desde una concepción local, ubicada de manera precisa en un tiempo y espacio. Así, ser moral significa estar en un perfecto orden natural, entendido como *orden racional*. Desde su lugar de enunciación y atendiendo a su propio contexto, Rousseau explica que en el paso del estado natural al orden natural es donde empieza el orden racional. La razón pacífica a la sociedad, en tanto que evita que los participantes de ese orden dañen a otros; al mismo tiempo, otorga la certeza de que los demás no atentarán contra ellos. Éste es un paso que podría no tener dificultades, si no fuera por la relación del orden natural como racionalidad que justifica la consolidación, el modo de ser, de estar y de relacionarse de una sociedad: la europea. Esta racionalidad naciente explicará al sujeto ilustrado como parte de una única sociedad capaz de resolver las necesidades de toda la humanidad. Considerar cualquier otro modo de vida o cualquier otra posibilidad desde esta perspectiva es irracional; no sólo porque atenta contra el orden ya establecido, sino porque, en el último de los casos, pone en evidencia la negatividad del sistema, que tiene como fundamento la afirmación de unos por la negación de otros.

Desde esta perspectiva, una filosofía que se presenta como alternativa a la establecida, a la ya totalizada, es una filosofía liberadora; no sólo porque plantea posibilidades, sino porque, además, interpela y pone en cuestión a lo único.

Ahora bien, la cuestión no es sólo que las otras filosofías o las filosofías de otro modo que la occidental sean ya de por sí liberadoras simplemente por ser de otro modo. La liberación consiste en cuestionar y romper con lo ya dado, con lo establecido; pero no simplemente para negarlo, sino para cambiarlo. En ese sentido, la liberación es transformación, pero es una transformación que, por ser siempre eso, no permite totalización; su finalidad es generar una relación de humanización, donde ya no haya ser y no ser, dominadores y dominados, ricos y pobres. *Un mundo donde quepan todos los mundos.*

Por esta razón, la situación de los pueblos originarios del Abya Yala puede entenderse muy bien desde esta perspectiva. Es un caso concreto.

Sin embargo, este proyecto no es exclusivo, no es sólo de un pueblo. Si miramos la historia a contrapelo, la liberación es un acto que el ser humano busca por condición; es su necesidad trascender, pero no puede hacerlo si

[5] Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, Madrid, EDAF, 1992, p. 47.

hay un sistema que se vuelve único; porque la totalización pone al otro en una condición de negatividad de su vida que se traduce en muerte.

Desde esta perspectiva, las filosofías liberadoras no sólo aparecen como lo diferente o lo otro desde la totalidad, sino que, además de evidenciar y criticar la irracionalidad del sistema que niega su vida, se postula como posibilidad de transformación del mundo.

Por esta razón, la historia siempre ha estado llena de actos liberadores, porque la historia es transformación y parte del lugar desde donde el otro, como negado, lo interpela y reclama —el lugar que da verdad, según Ellacuría—; desde ahí, critica la negatividad del sistema que lo reduce a nada.

Dicho de otro modo, la alteridad no implica sólo poseer la característica de lo otro como lo distinto, ni la simple oposición a la identidad de lo ya dado; tampoco es su función incomodar desde la realidad que reconoce lo distinto como asimilación de lo mismo. La liberación atiende a la ruptura primero y luego a la proposición de algo distinto; es siempre posibilidad y transformación.

El problema es que, desde la totalidad, las alternativas no pueden asimilarse, porque rompen con el sistema, no tienen cabida en él. Y, si se les considera como pueblos, como sujetos, como filosofías, como formas de expresión como modos de vida, es porque el ser que se ha totalizado pone las condiciones de posibilidad para que lo otro aparezca desde su horizonte, pero éste sólo aparece como un ente o un objeto desde la mismidad.

Y así, "si un algo no tiene sentido desde el horizonte del Ser, simplemente carece de sentido o, en todo caso, desaparece, se convierte en una nada. Estando, no es; o siendo es como si no existiera".[6]

La filosofía occidental moderna con su ahora extensión estadounidense, no sólo niega otras filosofías ni a los pueblos a los que estas filosofías representan; niega su vida y, negándolos, tienen la convicción no sólo de que no deberían existir, sino de que no han existido nunca. En su horizonte de comprensión, no hay más que la Filosofía y desde esa perspectiva, no hay más que eso.

La oposición no nos hace libres; la disposición y la proposición sí. Las filosofías de los pueblos originarios son liberadoras, porque parten del principio del diálogo, escuchan y pretenden ser escuchados, porque la libertad, según expresan en los Altos de Chiapas, "es la capacidad de escuchar la voz del otro".

Un ejemplo que expresa el modo de pensar de estos pueblos es la categoría filosófica *Tik*, principio ético tzotzil y tojolabal, que se proyecta liberador no sólo por ser un principio de la periferia, sino porque nace de los pueblos y representa un modo de ser, estar y relacionarse alterno. Se vive en

[6] J. J. Bautista, *Determinación Indeterminación*, inédito.

una realidad específica, pero siempre tiene pretensión de ser universal y válido para todas y todos, pues no excluye y, sobre todo, no se impone.

Tik expresa y representa el *nosotros,* pero no el *nosotros* que utilizamos para referirnos a la primera persona del plural, el que suma a muchos yos, en el que cada uno se contempla desde sí mismo, el yo que se aísla, que desconfía de lo que no es él mismo y, con ello, pone en duda todo lo que está fuera de él; primero, para actualizarse y, después, para evidenciarse. Sólo la duda es la certeza que el yo piensa, con lo cual se asegura como lo absolutamente necesario y determinante, pues, sólo a partir del yo, cobrará sentido todo lo demás. El yo que obtiene una seguridad firme e indubitable de sí a partir de determinar lo que el mundo es.

El *Tik* como principio ético no niega la singularidad; la asimila y la integra en el *nosotros* y, desde esa perspectiva, la considera, la asume y se responsabiliza por esa unidad que les reconoce y les permite desarrollarse. Además, reconoce que la subjetividad no está dada en la individualidad, porque asume que no es una cualidad con la cual se nace; no nos está dada en términos humanos, no es una característica *a priori* de lo humano. Distinto de la comprensión occidental, la subjetividad está dándose siempre: no *es*, está *siendo;* y esto sólo es posible a partir de la convivencia y la unidad del *nosotros.*

La subjetividad que explica la filosofía maya es una que está dándose, abierta a escuchar, porque está libre de las condiciones que le impone la negatividad del sistema que no le permite desarrollarse plenamente: La unidad de la comunidad que se expresa vivencialmente en el nosotros es el principio que la sostiene. "Se trata de captar el NOSOTROS en su estructura y relaciones internas y, a partir de allí, en su extensión hacia los 'otros'."[7]

Desde esta subjetividad y desde esta filosofía en clave *Tik*, el fin último de todos es la vida de la comunidad, una vida que reconoce de igual modo a todos los participantes de ella, porque no puede estar dándose de otra forma.

No es la vida del capital que reclama la muerte de unos por la vida de otros. Es la vida que merece ser vivida digna, comunitariamente.

Una filosofía liberadora tiene como principio la vida y la realización plena de cada uno de los sujetos y sabe, con conciencia, que esto sólo es posible desde la apertura, pues necesita ser renovada todo el tiempo, ya que la realidad se transforma a cada momento. Desde esta perspectiva, las filosofías deben proponer y no justificar lo ya dado.

Las filosofías originarias reclaman ser escuchadas desde la negatividad del sistema que los ha excluido, debido a que son posibilidades reales ante un sistema que no reconoce a 80% de la población mundial y está llevándonos

7 Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojobal,* México, Porrúa, 2005, p. 33.

al suicidio colectivo. Estas otras filosofías surgen de una realidad concreta y necesitan ser comprendidas ante la necesidad de otro mundo; ellas asumen la responsabilidad ante él y proponen, desde la "irracionalidad" del sistema, otro modo que la realidad moderno occidental y otro modo que la filosofía que lo justifica.

Una filosofía que tiene como principio la producción y el desarrollo de la vida digna de toda la comunidad de vida y que responda a este principio es ya una filosofía liberadora y desde aquí proponemos como posibilidad las filosofías de nuestros pueblos originarios que, a pesar de la negación, nos muestran una posibilidad donde sólo puede transformarse el mundo a partir de reconocimiento de todas y todos para construir la comunidad de vida.

HACIA UNA VIDA DIGNA EN LA PACHA MAMA

Gabriel Herrera Salazar*
Isabel Guerra Narbona**

RESUMEN Ante la posibilidad real de la extinción de la vida humana, consideramos que los principios éticos y políticos sirven de orientación para las exigencias propias de la vida. Para la política de la liberación, la vida y el capitalismo no son compatibles. El sistema capitalista —dirigido por la subjetividad moderna y su ego individualista— es causa de la muerte e injusticia para las especies de seres vivos y el planeta Tierra, y, a su vez, se ha encargado de deshonrar la vida del ser humano. Por eso, la trasformación emergente de la práctica comunitaria tiene que rediscutir una nueva forma de organización.

ABSTRACT Given the real possibility of the extinction of human life, we consider that ethical and political principles serve as guidance for the demands of Life itself. For the Politics of Liberation, Life and capitalism are not compatible. The capitalist system -directed by modern subjectivity and its individualistic ego- is the cause of death and injustice for the species of living beings and the planet Earth, and, in turn, has been commissioned to dedignify the life of the human being. Therefore, the emerging transformation of community practice has to rediscut a new form of organization.

[*] Universidad Nacional Autónoma de México, México* y España**

Palabras clave
Naturaleza, dignidad, capitalismo, modernidad y responsabilidad

Keywords
Nature, dignity, capitalism, modernity and responsibility

Vivimos tiempos muy difíciles que requieren una reflexión lo suficientemente crítica para situarse por encima del discurso —a veces tan superfluo como ingenuo— al que Occidente nos tiene acostumbrados desde que se presentara como juez supremo de la humanidad. Desde luego, hay quienes piensan que no vivimos en el mejor de los mundos posibles; sí —quizá y con toda razón— en el peor de cuantos puedan imaginarse. De todos modos, ya es un hecho: Occidente ha tocado el límite de la vida, y esto ha provocado todo tipo de consecuencias nefastas para los seres vivos y para la propia humanidad. Por culpa de esta insensatez, o atrevimiento, estamos en peligro de extinción, y el progreso que hemos experimentado en los últimos siglos de poco puede servir ahora para encontrar soluciones a tiempo que nos devuelvan al seno de una vida digna y realmente comunitaria. Porque, ciertamente: ¿qué nos queda en este preciso momento que aún conserve algún atributo sagrado y que no haya sido destruido o corrompido en nombre del progreso o del dinero? El siglo xx nos debió arrebatar la poca inocencia que todavía conservábamos como cultura, si es que algo nos quedaba después de que Europa hubiera esclavizado a partir del siglo xvi a gran parte de la humanidad. Tristemente, hace ya bastante tiempo que lo hemos contaminado todo de violencia, inhumanidad y fanatismo. Por eso, la cuestión para la filosofía no debería centrarse en descubrir cuál sea la esencia o naturaleza del ser humano, sino más bien en qué está transformándose éste y cuáles serán sus consecuencias para el mundo y para el planeta en su conjunto.

Este trabajo es una breve reflexión sobre las causas que se esconden detrás del problema de la destrucción de la vida en nuestro planeta. Nuestra tesis parte de la idea de que la destrucción de ecosistemas y la contaminación están íntimamente relacionadas con el problema de la miseria, la explotación y la opresión que viven millones de seres humanos. En realidad, consideramos que son las dos caras de una misma moneda, porque en el fondo ambas cuestiones no dejan de ser el mismo problema, aunque encarnado en dos víctimas distintas: la Naturaleza y la mayoría de la humanidad. Ciertamente, detrás de la destrucción ecológica y del hambre y opresión de millones de seres humanos se encuentra el ego individualista de una cultura

que, a partir de la Modernidad, se desarrolló en la historia explotando todo aquello que sirviera para aumentar su poder, su hegemonía en el mundo. Y, por ese motivo, tanto la Naturaleza como el ser humano fueron reducidos a meros objetos, y dejaron entonces de ser sagrados, siguiendo a Hinkelammert. En este mundo, la misma vida ha dejado de ser sagrada. Ésa es la cuestión que debe reflexionarse para comprender la dimensión del problema que nos azota con tanta tragedia. Quizá estemos en lo cierto cuando suponemos que bastaría con que Occidente devolviera a la Naturaleza su lugar sagrado y reconociera la dignidad de la vida para que también la miseria y la opresión de seres humanos desaparecieran. O viceversa, que con el reconocimiento de la dignidad de las otras culturas no occidentales y la eliminación de la miseria y opresión se estaría sanando también la Naturaleza de tanta contaminación y destrucción. En cualquier caso, lo que sí tenemos claro es que, si realmente queremos construir una vida digna en nuestro planeta, debemos comenzar por ser más modestos y aprender a escuchar la palabra de las demás culturas. La soberbia sólo nos lleva por el camino miserable de la destrucción.

El problema del cambio climático y los desastres ecológicos en el campo de la filosofía política

Sin lugar a dudas, la filosofía griega (el lógos) en el siglo VI a. C. ofrecía más garantías que la fe dogmática de sus mitos —centrada en narraciones simbólicas sobre la historia de los dioses— a la hora de descubrir el fundamento u origen de los problemas relacionados con el cosmos, el conocimiento, la verdad, la moral, entre otros, que iban apareciendo con regularidad en una realidad marcada por profundas convulsiones políticas, económicas y sociales. Presocráticos como Tales de Mileto, Heráclito o Pitágoras fueron grandes sabios que trataron de dar respuestas lógicas acerca del origen y constitución del cosmos. Aunque bien es cierto que en sus diversos planteamientos existieron elementos míticos[1] (el alma, el eterno retorno o las fuerzas cósmicas del amor y el odio), sin embargo, supieron conjugarlos y armonizarlos muy bien con ciertos pensamientos de carácter teórico, abstracto y racional, que condujeron a afirmar la existencia de un "principio"

[1] El filósofo Enrique Dussel, en la ponencia "Una nueva edad en la historia de la filosofía" presentada en el XXII Word Congress of Philosophy en Seúl, Corea del Sur, el 2 de agosto de 2008, escribe: "El discurso filosófico no destruye el mito, aunque sí niega aquellos que pierden capacidad de resistir al argumento empírico de dicho discurso." Por lo tanto, "habría así presencia no advertida (e indebida) de elementos míticos en 'las mejores' filosofías. Se les puede llamar ideologías no intencionales." Enrique Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015, pp. 20-21.

(*arché*) último del que procede todo lo real. Y, precisamente, llamaron Naturaleza (*physis*) a ese principio animado, de donde emana y fluye todo lo material.

Como es de suponer, todo lo que presente algún problema para la vida humana también viene a ser, para el filósofo de nuestros días, un asunto de interés que debe ser reflexionado con la mayor cautela y concreción posible; más aún si se trata de un peligro de primer orden que suponga un riesgo inminente para la permanencia y desarrollo de la propia vida en la Tierra. Por ello, nuestro trabajo parte del razonamiento que nos proporciona el ámbito de la filosofía, porque consideramos que, de alguna manera, ella puede ser de gran utilidad para la investigación científica y, sobre todo, para que esta última no caiga en *saco roto* a la hora de poner en práctica su propio método experimental, ya sea en el terreno de la medicina, de la biología o de los avances tecnológicos. En otras palabras, al ser un tipo de ejercicio racional que piensa de forma sistemática y critica el fundamento de los problemas humanos más urgentes por resolver, la filosofía puede ser un buen aliado para la ciencia, en su plan ambicioso de lograr un mundo más cómodo, desarrollado y moderno. En cierto modo, consideramos que los principios éticos y políticos que surgen del ejercicio filosófico pueden servir de orientación para que el uso de la tecnología y de la técnica no sobrepase las exigencias propias de una vida digna o buen vivir (que no meramente moderna, cómoda o desarrollada, a la manera occidental) en nuestro planeta azul. En tal sentido, desde el marco interpretativo de la política de la liberación, el principio ecológico crítico de la política expresa: "¡Debemos en todo actuar de tal manera que la vida en el planeta Tierra pueda ser una *vida perpetua*!"[2] Entonces, es necesario y urgente tomar conciencia del terrible problema que supone para la permanencia de la vida no tener en cuenta los límites de los bienes no renovables. Por eso, dicho principio obliga a los políticos a tomar medidas para diseñar un programa de ahorro ecológico tal que posibilite una vida suficientemente próspera para todos los habitantes terrestres.

Ahora bien, debemos aclarar también que no cualquier filosofía puede ser útil al desarrollo óptimo de la vida. Ante todo, la filosofía debe comprometerse con la realidad cotidiana del mundo desde el descubrimiento de aquellos elementos y factores que supongan un problema para el ser humano. En otras palabras, el filósofo debe sacar a la luz aquellos fundamentos que se encuentran debajo de la misma realidad humana, y que a pesar de que muchas veces pasan inadvertidos al entendimiento humano, vienen a ser, sin embargo, el origen o fuente de muchos conflictos o injusticias. En concreto, nuestro quehacer filosófico se encuentra insertado en el horizon-

[2] E. Dussel, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006, p. 104.

te de la filosofía de la liberación. Pertenecemos a una generación de jóvenes pensadores que sitúa su investigación desde el horizonte interpretativo de Enrique Dussel. Nuestros temas de interés se centran especialmente en analizar y criticar las consecuencias derivadas del sistema económico-político hegemónico por su ejercicio dominador y explotador contra la mayoría de naciones y comunidades humanas que comprenden el mundo, esto es, contra las mismas víctimas que se encuentran en una situación desesperante porque no pueden desarrollar sus vidas de manera digna.

En nuestro análisis, hemos sido plenamente conscientes de que la filosofía moderna (Descartes, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Kant, Rawls, Habermas y demás) ha excluido de sus presupuestos, casi por completo, el pensamiento no occidental. En cualquier caso, resulta que tanto la ciencia como la política y demás ámbitos que conforman nuestro mundo se han ido "construyendo" desde el egocentrismo propio de una cultura que ya, desde tiempos remotos, fue imponiéndose a todas las demás como la universal. Precisamente, esta actitud de soberbia fue originando un mundo en completa crisis de valores o de principios éticos: el sentimiento de superioridad del hombre occidental le ha dotado de un *poder destructor* que ha ido provocando que las grandes mayorías de seres humanos en los países más vulnerables se vean económica, política y culturalmente en una situación de terrible desesperación, y lo que puede ser aún peor, que la misma vida en el planeta Tierra haya sido pasada por alto en favor de un elemento artificial, que se nos ha ido imponiendo a todos como una realidad irrebasable; nos referimos, llana y sencillamente, al capital. En cierto modo, consideramos que la destrucción de la tierra o Naturaleza está ampliamente relacionada con la *inversión de valores* que el sistema capitalista ha impuesto de manera tajante y sin ninguna consideración en la sociedad moderna. En el siglo XIX, el mismo Marx denunció el poder fetichizado del capital en la consagrada sociedad burguesa de su tiempo, cuestión que ha sido rescatada por los presupuestos de la filosofía de la liberación:

> La forma de ingreso y las formas de éste expresan las relaciones de la producción capitalista bajo su *forma fetichizada* (*fetischartigsten Form*). Su existencia, tal como se manifiesta en la superficie, aparece desconectada de las conexiones y de los eslabones intermedios que sirven de mediaciones. La *tierra* se convierte así en fuente de la *renta*, el *capital* en fuente de la *ganancia*, y el *trabajo* del *salario.* Y la forma invertida en que se manifiesta la inversión real es un tipo de ficción sin fantasía, *una religión de lo vulgar.* Sin embargo, de todas estas formas, el más perfecto de los fetiches es el *capital a interés*. La tierra o la naturaleza como

> fuente de renta, es decir, de la propiedad territorial, es ya bastante fetichista. Con el capital a interés se perfecciona este *fetiche automático*.[3]

Nosotros, por nuestra parte, hemos considerado pertinente explicar a lo largo de toda esta investigación que los graves desastres ecológicos, e incluso el cambio climático, tienen su origen, no sólo ni precisamente, en un uso irracional por parte de la ciencia tecnológica debido a su incapacidad de poner límites a su ambicioso ejercicio técnico, sino más bien en una subjetividad egocéntrica e individualista (la occidental) que en su momento no supo situar al Otro, a la otra cultura, desde una relación de igualdad, respeto y solidaridad. Al fin de cuentas, tanto el exagerado individualismo como las ansias de riqueza y poder, junto a la falsa creencia de ser los merecedores legítimos del planeta, se convirtieron en las peores "armas" para destrozar todo aquello que se imponía como un obstáculo para el triunfo de la cultura occidental, y la vida fue, sin lugar a dudas, la peor de las trabas con la que se encontró dicha cultura en su pretensión de "evolucionar" y expandirse mundialmente por toda la faz de la Tierra.

Desde la política de la liberación, hemos comprendido que la vida y el capital nunca fueron compatibles, como tampoco lo fueron la cultura occidental con el resto de culturas. En efecto, entre todos éstos hay latente una relación de dominación que es necesario analizar con sumo cuidado. En ese sentido, tanto la Naturaleza en su conjunto como la mayoría de comunidades humanas se han ido deteriorando, destruyendo, a la vez que el capital ha ido ganando terreno a la vida. Hemos encontrado, por tanto, dos realidades que se mantienen en continuo conflicto. Por una parte, está la secuencia que comprende *cultura occidental-capital-catástrofes ecológicas*; y, por otra parte, la que comprende *comunidades humanas no occidentales-vida-naturaleza digna.* Dichas realidades, o situaciones, deben ser reflexionadas filosóficamente, si queremos acercarnos a la misma realidad de los diversos problemas ecológicos con los que normalmente nos encontramos para ponerle alguna sensata solución. Pero, ante todo, estamos de acuerdo con el biólogo Jesús Castillo cuando afirma que no se puede ser ecologista sin ser anticapitalista,[4] porque bajo el dominio de dicho sistema es imposible lograr un desarrollo sostenible, y que, bajo la sombra del capitalismo, jamás conseguiremos respetar al ser humano. Porque, como veremos, el capitalismo se fundamenta en un exagerado y salvaje individualismo capaz de destrozar los vínculos naturales que se crean entre los seres humanos.

---

[3] E Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, tomo I, Madrid, Trotta, 2007, pp. 74-75.

[4] Jesús Castillo, *Trabajadores y medio ambiente. La lucha contra la degradación ambiental desde los centros de trabajo*, Andalucía, La Hiedra, 2013, p. 27.

Para explicar todo este problema de la posible extinción de la vida (vida *natural* y vida *humana*), nos apoyamos en determinados filósofos y corrientes de pensamiento que han sabido descubrir de forma novedosa los fundamentos negativos responsables de tanta destrucción y sufrimiento. Entre dichos filósofos, destacamos principalmente los enfoques políticos de Enrique Dussel, Hans Jonas y Franz Hinkelammert.

La "promesa" incumplida de la Modernidad

El sorprendente progreso material y espiritual que desde la revolución científica vinieron anunciando ilustrados de la talla de Voltaire y Diderot, fue tan sólo un vago mito que el tiempo desconcertante de las víctimas se ha encargado de desmotar. Ciertamente, el desarrollo y la felicidad que se prometió al conjunto de la humanidad gracias a los ingeniosos adelantos que la ciencia tecnológica y social del siglo XVIII lograron, sólo sirvieron para que la cultura hegemónica de Occidente pudiese cumplir con su pretencioso fin: acumular suficiente poder tecnológico, político, económico y militar para convertirse en los amos del mundo. En todo este camino de ascenso hacia una vida humana más perfecta, la misma vida quedó al margen.

Responsabilidad y esperanza

Estar en la comodidad, con la satisfacción de la abundancia asegurada en bienes, nos da la garantía de tener nuestras necesidades realizadas, además de permitirnos estar en el ocio. Para Hans Jonas, al igual que para muchos otros filósofos, "el ocio significa precisamente la liberación de la esclavitud del trabajo",[5] es el tiempo de trabajo cero, donde se puede disfrutar de bienes en el amor al arte.

El avance científico-tecnológico redujo el tiempo de producción en la elaboración de un producto. Es verdad que las máquinas liberaron el esfuerzo humano, redujeron la fuerza al mínimo para la producción; sin embargo, la abundancia que se debería haber obtenido sin ningún esfuerzo no ha sido alcanzada todavía para los operadores de las máquinas, los trabajadores.

Para Jonas, la ciencia arrojó un desarrollo que aún sigue prometiendo avances radicales en un futuro indeterminado. La meta a seguir sería entonces: "una *más tolerable* subsistencia de la actual población mundial".[6] Pero hasta hoy, lamentablemente, lo que se ha demostrado es que el desarrollo técnico no ha podido satisfacer esa meta; lo único logrado han sido las "nu-

[5] Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, p. 300.
[6] *Ibidem*, p. 301.

merosas privaciones del planeta”,[7] porque realmente en la distribución social de los recursos, los frutos de la propia Naturaleza no han sido repartidos de igual manera para todos.

Hoy día, 20% de la humanidad más rica posee 83% de los medios de vida (en 1970, se situaba en torno a 70%), mientras que 20% más pobre se beneficia sólo de 1.4% (en 1970 tenía 2.3%).[8] Otro dato importante digno de mención es que al día de hoy se producen unos dos kilos de alimentos por persona y día, pero, aun así, la gente sigue muriendo de hambre, porque no tiene dinero para comprar alimento. Por tanto, el problema no se reduce sólo a lo natural-tecnológico, sino también corresponde a lo económico-político. En cualquier caso, “para conseguir metas más ambiciosas, aun cuando fueran preutópicas, más aún, para conseguir el *statu quo* con la población creciente, es preciso hablar ya de un incremento de la producción global y de una técnica superior más agresiva”.[9]

Jonas ve en el avance científico la mayor amenaza para la Naturaleza; y paradójicamente, se requiere mayor grado de agresividad para conseguir una mejor calidad de vida humana. Pero falta ver la reacción, el comportamiento, la contestación de la Naturaleza hacia esta agresión sin precedentes. El mismo autor nos dice: “Para la naturaleza no supone diferencia alguna que el agresor provenga de la ‘derecha’ o de la ‘izquierda’, que la agresión sea marxista o liberal-burgués”.[10] En tal sentido, nos preguntamos si tal vez al hablar de sistema capitalista, no sólo tengamos que referirnos al *capitalismo de mercado*, sino también al *socialismo real* (para algunos, *capitalismo de estado*)[11] de la antigua Unión Soviética, Corea del Norte o la Cuba actual.

En cualquier caso, todavía no somos suficientemente conscientes hasta qué punto “el castigo acumulativo infligido a la Naturaleza con las técnicas de maximización agraria empieza ya a dar muestras locales de sus progresivos efectos desastrosos”.[12] Y cuando se amenace de una manera más brutal la vida, y se cargue de una forma unilateral el empuje violento contra ésta, inevitablemente, nos aproximaremos a una catástrofe para el equilibrio de los fines humanos que ya no tendrá solución. Tal catástrofe, sin duda, representa un golpe a la idea de progreso que el mundo moderno ha diseñado, ya sea desde la “fe” capitalista o de la socialista. Por ese motivo, la cuestión

[7] *Idem*.

[8] J. Castillo, *op. cit.*, p. 31.

[9] H. Jonas, *op. cit.*, p. 301.

[10] *Ibidem*, p. 302.

[11] Al respecto, expresa Jesús Castillo: “En el capitalismo de estado de corte soviético esta clase dominante era la burocracia o el *Politicheskoye Buro*, en ruso). En el capitalismo de mercado la clase dominante es la burguesía, los pequeños y, sobre todo, los grandes empresarios”. J. Castillo, *op. cit.*, pp. 2013, 30-31.

[12] H. Jonas, *op. cit.*, p. 304.

fundamental para Jonas es tener claro hasta dónde llegan los límites de la Naturaleza y qué tan cerca o lejos nos encontramos de estos límites. Una disciplina interdisciplinaria bien podría responder a estos cuestionamientos. En este sentido, nuestro autor nos propone una "ciencia medio ambiental global"; así, en esta perspectiva, "el filósofo no dice nada más que escuchar".

De toda esta problemática, concluimos que el desarrollo y el uso de la energía producida no deben ser usados con fines destructivos, sino con fines para la Vida, desde la sabiduría y, por supuesto, con responsabilidad. Pero, inevitablemente, para llegar a dicha responsabilidad global, hay que resignarse a ser más modestos en nuestras metas con la Naturaleza, ya que la naturaleza humana no es unívoca ni inequívoca. Hoy el *principio de responsabilidad* es más necesario que nunca, aunque en verdad se necesita "coraje para la responsabilidad".[13] La responsabilidad a la que nos referimos es ese algo que nos obliga a actuar con "cautela" por el temor a los diversos atentados cometidos contra la Naturaleza. Ese temor debe ser combatido en el mismo deber de la acción. En todo caso, el temor para Jonas es el primer deber que va acompañado de *esperanza*.

¿Por qué el desarrollo de la ciencia y la tecnología no ha dado lugar a un mundo mejor?

La primera pregunta que nos surge al repensar toda la cuestión de las grandes desigualdades sociales en relación con los progresos científicos, en el panorama de nuestro presente siglo, es ¿por qué el avance tecnológico no ha conseguido aún acabar con el hambre, las epidemias, la falta de agua potable en algunos lugares del mundo, la erradicación de algunas enfermedades en los países pobres o la mejora de las condiciones laborales? ¿Por qué tanto avance tecnológico no puede contribuir a que la propia Naturaleza en nuestro bello planeta pueda desarrollarse dignamente, junto a las comunidades de seres humanos?

Ciertamente, reflexionar todas estas complejas cuestiones nos lleva a una misma respuesta: el capitalismo fue "construyéndose" principalmente como una relación de explotación que ejercían los *capitalistas* a los *trabajadores* para conseguir aumentar así el *plusvalor;*[14] relación de explo-

[13] *Ibidem*, p. 357.

[14] Al respecto, escribió Marx: "El capitalista tiene su propia opción sobre esta última *Thule*, el límite necesario de la jornada de trabajo. En cuanto capitalista no es más que capital personificado. Su alma es el alma del capital. Pero éste no tiene más que un instinto vital, el de valorizarse, el de crear plusvalía, de absorber con su parte constante los medios de producción, la mayor masa posible de plustrabajo. El capital es trabajo muerto que sólo revive, como los vampiros, chupando trabajo vivo, y vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupe". Karl Marx, *El Capital*, I, Madrid, Akal, 2007, pp. 311-312.

tación que incluso se fue ejerciendo a la misma tierra para arrancarle violentamente su *fruto* y transformarlo en *capital*. Una dominación cuyo origen sabemos que se encuentra de manera más extendida en la relación de opresión y exclusión que los países del hemisferio norte mantienen con los del hemisferio sur. Y, en todo este asunto, la ciencia fue desplegándose como un instrumento al servicio y beneficio del sistema económico-político hegemónico (de los países del hemisferio norte), con lo cual la única moral encargada de poner límites a su quehacer y desarrollo científico no fue otra que la misma que hoy prevalece con tanta insolencia en la sociedad capitalista-consumista de nuestro tiempo. Marx dejó escrito en *El Capital*:

> La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era en realidad un verdadero edén de los derechos innatos del hombre. Lo único que impera aquí es la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad! Pues comprador y vendedor de una mercancía, por ejemplo, de la fuerza de trabajo, vienen determinados únicamente por su libre voluntad. Contratan como personas libres, iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en donde sus voluntades se dan una expresión jurídica común. ¡Igualdad! Pues sólo se relacionan como poseedores de mercancías y cambian un equivalente por otro. ¡Propiedad! Pues cada uno sólo dispone de lo suyo. ¡Bentham! Pues a cada uno de ellos no le preocupa más que lo suyo.[15]

Se trata de la ética de la individualidad[16] que promulgan filósofos como Bentham, en la que hay un olvido rotundo al Otro, a la víctima, víctima que también es sin duda la Naturaleza. En nuestra moderna sociedad, este *amor fetichizado* por el individuo provoca en realidad que la misma comunidad humana se vaya debilitando, desestructurando en la medida en que sólo prevalece el interés o bien individual por encima del comunitario. En dicho sentido, se nos olvidan los *lazos sociales* y *naturales* que unen a los seres humanos entre sí y a las diversas comunidades con la propia Naturaleza, para que la vida humana pueda ser vivida con dignidad y calidad.

Por todo ello, defendemos junto a Marx y Dussel que tanto el *trabajo* como la *tierra* (la Naturaleza) vienen a ser la misma *fuente* de valor o riqueza de las sociedades, y por el hecho de tener dignidad deben ser respetados y protegidos al máximo desde una política global que sepa comprometerse

[15] *Ibidem*, p. 236.

[16] En este sentido, el utilitarismo es una ética de la individualidad y no de la comunidad, que considera a la persona como un sujeto que sólo valora sus deseos, placeres, sufrimientos, sin tener en cuenta los de los demás.

responsablemente con el desarrollo óptimo de la vida y no, en cambio, con el del capital. En nuestra labor filosófica, hemos creído conveniente señalar que el trabajo indigno del proletariado y la destrucción de la tierra están más que relacionados. En tal sentido, sostiene Marx:

> Con el predominio cada vez mayor de la población urbana, concentrada en grandes centros, la producción capitalista acumula, de un lado, la fuerza histórica motriz de la sociedad, mientras que de otra parte perturba el metabolismo entre el hombre y la tierra, es decir, el retorno a la tierra de los elementos de ésta consumidos por el hombre en forma de alimentos y de vestidos, o sea, la condición natural eterna de la fecundidad permanente del suelo. De esta suerte, destruye al mismo tiempo la salud física del obrero urbano y la vida espiritual del obrero rural. Pero al propio tiempo, mediante la destrucción de las circunstancias de ese metabolismo, surgidas de una manera puramente natural, obliga a restaurarlo sistemáticamente como ley reguladora de la producción social y en una forma adecuada al pleno desarrollo del hombre. Tanto en la agricultura como en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción se presenta al mismo tiempo como martirologio de los productores; el medio de trabajo como sojuzgamiento, de explotación y empobrecimiento del obrero; la combinación social de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, libertad e independencia individuales. La dispersión de los obreros del campo en grandes superficies rompe al mismo tiempo su fuerza de resistencia, mientras que la concentración incrementa la de los obreros de la ciudad. Al igual que en la industria urbana, en la agricultura moderna la intensificación de la fuerza productiva y la mayor movilización del trabajo se compran a costa de devastar y agotar la misma fuerza de trabajo. Y todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de esquilmar la tierra, y cada paso que se da en el incremento de su fertilidad dentro de un periodo de tiempo determinado, supone a la vez un avance en la ruina de las fuentes permanentes de esta fertilidad.[17]

La finitud humana y su práctica imperfecta

Ser un ente finito lleva implícita la angustia constante de luchar en comunidad para conservar la vida. Reconocer que somos seres imperfectos nos obliga a ver el mundo de una manera amenazante pero sorprendente, y por lo mismo, la posibilidad de la muerte nos impone estudiar el mundo y sus fenómenos constantes e inconmensurables.

Ahora bien, los cambios drásticos que está sufriendo el planeta Tierra no sólo afecta a los pobres, sino a todas las clases, etnias, naciones; es de-

[17] K. Marx, *El Capital*, II, pp. 250-251.

cir, afecta al humano en general sin importar su sexo o situación económica y cultural. Sin embargo, no debemos olvidar que la miseria causada por el sistema político-económico hegemónico vigente es causa directa de que se vivan los cambios climáticos de manera más cruel, drástica y dramática en los sectores más pobres del mundo. Aunque debemos reconocer también que los actos de resistencia para enfrentar la económica global y los crecientes fenómenos climatológicos en estos sectores son realmente creativos y sorprendentes. Tenemos constancia de ciertas actividades que se han llevado a cabo en muchas comunidades, y que han tenido resultados muy favorables para sus miembros[18]. En Brasil, por ejemplo, el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) ha aplicado ciertas tácticas en oposición al modelo de Reforma Agraria impuesto por el régimen militar, que privatizaba la colonización de tierras remotas. Estas luchas han conseguido que cientos de miles de familias campesinas puedan disfrutar de pequeñas parcelas. Desde este sistema, las familias tienen acceso a las escuelas y a los servicios médicos sin tener que abandonar el campo y dirigirse a la ciudad. También se ha logrado crear una amplia red de escuelas que cuenta con maestros formados bajo los principios éticos del MST. Otro ejemplo, que puede servirnos de gran interés en nuestro tema, es Chiapas (México). Ahí, se dio una rebelión indígena el 1 de enero de 1994. El gobierno respondió a la lucha con una violenta represión. En ese momento, entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio (TLC). Por las diversas presiones de la sociedad civil en diversas partes del país, el Estado fue obligado a iniciar el diálogo y negociación de paz con los insurgentes. Pero ante el incumplimiento del gobierno de los acuerdos de San Andrés Larráinzar, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) decidió llevar a cabo toda una estrategia de resistencia que tenía como objetivo principal construir, desde la base de sus comunidades, los cimientos de una autonomía material y organizativa. Lo cierto fue que el movimiento zapatista apostó por otra lógica, antisistémica, para construir una sociedad alternativa donde los propios municipios autónomos fueran la expresión viva de todo un poder popular que consiguiera establecer la salud, la educación y los procesos productivos con autonomía total del gobierno.

Por otro lado, en nuestro mundo occidental, con el constante bombardeo de los medios de comunicación y con la invasión de películas *gringas* sobre el fin del mundo, nuestra percepción ha quedado alienada al mero consumismo y no está preparada para la sobrevivencia. Nuestros sentidos están atrofiados, dormidos, y no somos capaces de intuir el peligro, ya que todas nuestras emociones han sido condicionadas para la sumisión, la obe-

[18] *Vid*. Jorge Martínez, *Otro mundo es posible y necesario ¿Cómo lograrlo?*, México, La Casa del Mago, 2013.

diencia y el consumo del poder imperial del mundo occidental. De forma casi inevitable, el sistema capitalista fetichizado actual ha enloquecido. Está cegado por la perversión del poder dominador, y, con una ofensiva de exterminio a la vida, ha logrado un alto grado de manipulación y condicionamiento de la subjetividad humana.

La subjetividad dominadora de Occidente. El triunfo del capital y el origen del sufrimiento de la Vida en el planeta Tierra

Los planteamientos desarrollados por la filosofía de la liberación nos mostraron que lo que conocemos por Modernidad, comprendida desde la apertura al Atlántico y la conquista de Amerindia a partir de 1492 por parte de los europeos, se caracteriza principalmente por ser el periodo que dio lugar al nacimiento del primer sistema-mundo. Éste lo integra un *centro dominador*, que es Europa —y en la actualidad también Estados Unidos—, y su *periferia oprimida*, que corresponde a América Latina, África y Asia. Como describe el mismo Dussel en sus numerosas obras,[19] hasta 1492 el centro del sistema se hallaba en torno a Bagdad y la India, por lo que Europa era todavía periferia de toda esta zona. Pero la inesperada invasión de ésta sobre Amerindia, en especial México y Perú, dio a Europa una ventaja considerable sobre aquellas tierras. Llegamos a la primera Modernidad. Ya en esta etapa preparatoria de lo que luego será la hegemonía occidental, se produjo toda una revolución en el panorama científico de la Europa periférica medieval, que tuvo como uno de sus resultados más impactantes la primera vuelta de la Tierra dirigida por Magallanes. De todas formas, Europa necesitará durante tres siglos acumular riqueza (oro y plata), desarrollar tecnología militar, controlar el poder y avanzar en la administración de la centralidad del sistema-mundo. Sólo de esta manera pudieron ocuparse las regiones de Asia, y posteriormente invadir África. Sin embargo, Europa no consigue convertirse en hegemonía, sino hasta la segunda Modernidad propiamente burguesa (siglo XVII).

A finales del siglo XX, el sistema-mundo cumple ya 500 años. Es la historia del sistema de la Modernidad, del capitalismo mercantil, industrial y transnacional, que tuvo lugar gracias a la sangre derramada del inocente. Es entonces una época marcada por la esclavitud y por su consiguiente e inevitable miseria, extendida por todos los continentes, como si de una pandemia se tratara.

De esta relación de dominación, que fue ejerciendo el hombre europeo al amerindio, surgió un "nuevo" hombre: el individuo propietario y calculador. En todo este asunto nos ha servido de gran utilidad el libro que

[19] *Vid.* E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2001.

escribió Hinkelammert titulado *El sujeto y la Ley. El retorno del sujeto reprimido*, en el que el filósofo alemán nos muestra la subjetividad característica del hombre moderno. Este sujeto que describe Hinkelammert tiene su antecedente ontológico en la visión que desarrolló el enfoque cartesiano, al interpretar el ser humano como un mero sujeto pensante que se enfrenta al mundo exterior de los objetos para poseerlos:

> Este sujeto del pensamiento es, a la vez, el individuo poseedor. La relación sujeto-objeto es la relación en la cual el individuo se dirige al mundo para dominar y poseer. Es la *res extensa*, frente a la cual se puede comportar como este individuo, que tiene relación de propiedad con todo el mundo externo, considerando su propia corporeidad como mundo externo. Por lo tanto, se interpreta como propietario de su propio cuerpo, de las reacciones de este cuerpo y de todos sus pensamientos. El sujeto de la relación sujeto-objeto es el individuo poseedor en relación con el mundo corporal pensado como objeto.[20]

Sobre dicha cuestión es muy interesante el planteamiento defendido por la filosofía de la liberación, donde Enrique Dussel supo interpretar correctamente que el origen de esta nueva *subjetividad* del europeo moderno, fundamentada en el "yo pienso" cartesiano, tuvo su origen precisamente en el "yo conquisto": experiencia europea de superioridad, seguramente, la primera como hombre europeo. Porque ese *ego* nació ante las regiones que fueron dominadas y sometidas al control del poder militar. Después, dicho *ego* se convertiría en fundamento de todo discurso, de toda filosofía, de toda razón e ideología europea que se proclamaba universal e incuestionable, y que parecía provenir de algún omnisciente dios. Por ello, expresa el filósofo latinoamericano, "desde el 'yo conquisto' al mundo azteca e inca, a toda América; desde el 'yo esclavizo' a los negros del África vendidos por el oro y la plata logrados con la muerte de los indios en el fondo de las minas; desde el 'yo venzo' de las guerras realizadas en India y China hasta la vergonzosa 'guerra del opio'; desde ese 'yo' aparece el pensar cartesiano del *ego cogito.*"[21]

Por su parte, Hinkelammert señaló que, aunque más tarde esta interpretación del *sujeto pensante* cartesiano sería sustituida por el *sujeto actuante*, dicho esquema de sujeto pensante-objeto no sufriría grandes cambios, ya que dicho individuo siguió interpretando todo el mundo corporal de nuevo como un objeto de su propiedad, y lo único que cambió fue la forma de acceder a ellos. Al respecto, expresa Hinkelammert: "Sigue interpretando todo el mundo corporal como su objeto de acción, pero ve a sí mismo más

[20] Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Caracas, El Perro y la Rana, 2006, p. 486.

[21] Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996, pp. 19-20.

bien como una sustancia calculadora, que se mueve en un mundo de puros objetos, y calcula su posibilidad de acceder a este mundo consumiéndolo y de acumular como propiedad partes crecientes de él. Para este sujeto calculador, el propio cuerpo sigue siendo un objeto igual como lo es el mundo exterior."[22]

En nuestro discurso, hemos tenido en cuenta el planteamiento de Enrique Dussel sobre la *dominación* que ejerció el conquistador europeo al amerindio, cuando interpretó a éste como un mero objeto que podía poseer para explotarlo, y la hemos articulado a la descripción que establece Hinkelammert sobre ese sujeto calculador y propietario de todos los objetos del mundo exterior, cuyo horizonte de relaciones es el mercado, para mostrar que aquella dominación terriblemente violenta que ejerció el europeo al indio, al africano y al asiático, se transformó, poco a poco, hasta dar lugar hoy a la *dominación* racional-calculadora propia de los capitalistas, de los Estados modernos, de los bancos y de las multinacionales en su afán de acumular capital, el cual se ha vuelto, como sabemos, fundamento de nuestro mundo. Veamos una serie de reflexiones con respecto a esta cuestión que empiezan de una u otra manera a tomar forma y repercusión en nuestra crítica al sistema capitalista por su incapacidad de crear un mundo compatible con la Vida.

En primer lugar, el conquistador europeo, al someter violentamente al Otro y considerar sus tierras objetos exclusivos suyos, lo llevó a construir todo un mundo basado en la relación de individuo-propiedad, donde la propiedad podía ser tanto una casa como una persona o como incluso la propia Naturaleza.

En segundo lugar, el ansia absoluta de este individuo por poseer todos los objetos para sí mismo, incluyendo la Naturaleza y la corporeidad del otro, contribuyó a que la relación individuo-propiedad fuera complicándose, sistematizando e institucionalizando hasta dar lugar al sistema capitalista de nuestros días, cuyo fin, como sabemos, está precisamente en convertir todos estos objetos en mercancía con la que poder poseer grandes beneficios económicos. Hinkelammert aclara al respecto:

> Todo puede transformarse en esta visión en capital y se habla incluso de capital humano, en cuanto el ser humano es visto desde su posibilidad de acumular. El individuo poseedor entonces puede considerarse a sí mismo con su cuerpo y alma, como capital suyo. Todas sus habilidades y hasta todo su prestigio ahora lo puede emplear como capital en la persecución calculada de sus intereses materiales. Si hablamos aquí de intereses materiales, no se trata

[22] F. Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo: Los tiempos de la globalización*, Chile, Lom, 2001, p. 241.

> necesariamente de intereses en cosas naturales […] El cálculo es un cálculo de medio-fin, o insumo-producto.[23]

En tercer y último lugar, este cálculo al que se refiere aquí Hinkelammert tiene como objetivo fundamental, para este individuo poseedor, producir con determinados medios un producto cuantitativamente máximo, o un producto con medios mínimos empleados. Al conseguir todo esto, la acción de este sujeto, cuyos criterios máximos son la eficacia y la competitividad, se considera racional. Desde el punto de vista de tal racionalidad, todo el sistema se transforma en un gran engranaje de funcionamiento que persigue la acumulación de posibilidades para el aumento de los ingresos. En este sentido, todas nuestras acciones giran en torno a dicha acumulación. De hecho, como expresa el filósofo alemán, "educación y salud se transforman en sectores de creación de capital humano, la distribución de ingresos en incentivación para la aceleración del proceso, la cultura en actividad que da sentido a este proceso sin sentido".[24] En esta perspectiva, pareciera que el mismo capital se haya convertido en una entidad autónoma, principio y fin de nuestras acciones humanas, que vive instalado en nuestro cerebro, y desde ahí nos domina y controla nuestros deseos, aspiraciones y sueños.

En definitiva, desde el capital, la Vida ha pasado a un segundo lugar. El egoísmo de una cultura particular por acumular poder ha convertido el mundo en un lugar de terribles sufrimientos. Tanto el ser humano (víctima) como la Pacha Mama (*madre tierra*) han sido sometidos, explotados y dominados por un *ego* que no ama la vida, que le parece indiferente. En efecto, han sido cruelmente cosificados, instrumentalizados, sacrificados por el bien y la estabilidad de un sistema que venera al capital por encima de todo. Ante esta situación de suma destrucción, no hay apenas alternativa de futuro: o la vida o el capital. Tal vez, si se eligiera la vida como opción, la cultura occidental no tendría más remedio que renunciar a su particular *divinidad* y *humanizarse*, por lo que, en cierto modo, parte de ella, su propia subjetividad egoísta, terminaría desapareciendo. Sacrificio que, sin embargo, serviría para reestablecer la vieja relación de simbiosis que existía entre el *ser humano* y la *tierra* en un pasado que parece haber quedado sepultado por el peso corruptible del olvido, que tanto daño hace a las víctimas. Pero si, finalmente, se opta por el capital, no sólo estaremos perdiendo algo tan especial y único en el universo como es la vida, sino que además parte de nuestra esencia humana se extinguirá con ella para siempre.

---

[23] F. Hinkelammert, *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2000, pp. 205-206.

[24] F. Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo*…, p. 206.

Conclusiones

El capitalismo es causa de la muerte e injusticia padecida por muchas personas, especies de seres vivos y el planeta Tierra. Como expresa Castillo, el capitalismo somete al planeta a un régimen permanente de impactos ambientales, que algunos llaman *terrorismo ecológico.*[25] Sin embargo, a pesar de que muchos se han encargado de profetizar su crisis y derrumbe, lo cierto es que la experiencia empírica nos ha demostrado que éste ha sabido sobrevivir y regenerarse para volver con más ira y crueldad sobre sus víctimas, siempre con el fin último de obtener más ganancias en el mercado de valores (sin duda, dirigido por la subjetividad moderna y su ego individualista), y que, a su vez, se ha encargado de desdignificar la vida del ser humano.

La cuestión es si vale la pena reflexionar sobre fenómenos climatológicos que al parecer nunca habían afectado tanto a la especie humana como la están afectando en esta época. Consideramos que sí es necesario y urgente reflexionar el tema, aunque sea sólo para criticar los nuevos engaños ideológicos del sistema, o para proponer soluciones fácticas a la real angustia ante la posibilidad de una catástrofe ecológica inminente.

Por ello, ante la posibilidad real de la extinción de la vida humana en el planeta es muy importante preguntarse por las posibles consecuencias que padecerá la humanidad en un futuro no muy lejano. La trasformación emergente de la práctica social, entonces, tiene como deber ético rediscutir una nueva forma de organización política, social y cultural más acorde con los principios de la vida. En este caso, sería necesario considerar la ética y la política de liberación, en sus tres esferas materiales: ecológica, económica y cultural.[26]

Quizá también sería de gran ayuda tratar de entender la dignidad de la resistencia indígena en México, del EZLN para construir "algo muy otro". Tal vez, en esta perspectiva, valdría el esfuerzo de reconsiderar la organización de comunidades igualitarias y la lucha de la sobrevivencia en pequeños grupos comunitarios, donde el valor del fetiche dinero no es fin último de las acciones, ya que, en una situación límite de muerte, el fin último es siempre la conservación de vida intersubjetiva, jamás egoísta, como lo pensaban los filósofos empiristas.

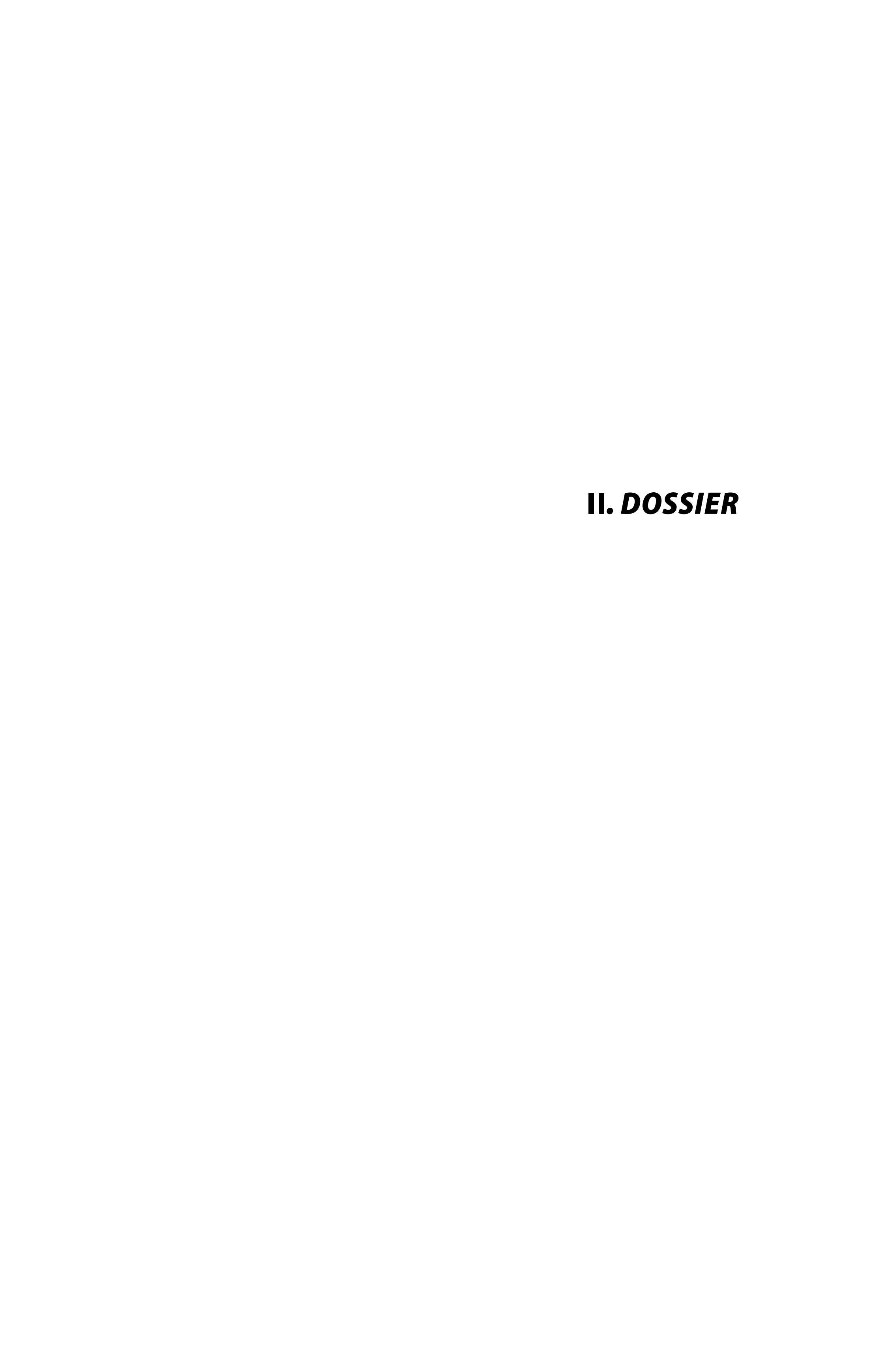
Sin ánimo de alarmar, nos parece pertinente tomar como pretexto un tema tan esencial como es el del cambio climático, para con ello rediscutir la construcción de una sociedad nueva nunca antes imaginada. Esta *inima-*

[25] J. Castillo, *op. cit.*, p. 27.

[26] *Vid.* E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión,* Madrid, Trotta, 1998; *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, tomo I, Madrid, Trotta, 2007, y *Política de la liberación: Arquitectónica*, tomo II, Madrid, Trotta, 2009.

gen se sitúa más allá del fracaso del socialismo real y del perverso sistema capitalista. Ciertamente, la dignidad de la vida no puede compararse con el fetiche del dinero, pues la vida no tiene simple valor mercantil, presupuesto que quiere ir más allá del sistema capitalista.

En efecto, la reflexión en torno a los fenómenos naturales ayuda a colocar los cimientos de la construcción de una sociedad *nueva*. Quizá la problemática urgente a resolver del cambio climático sea la señal más evidente para quitarnos nuestra particular soberbia, tan característica del cientificismo apolítico de derecha, y ponerse en el lugar del alumno frente al sabio de la comunidad, sentarnos alrededor del fuego y escuchar las historias de los abuelos, siempre llenas de consejos que han tenido que aprenderse durante muchas generaciones, y enseñanzas esenciales para la vida en comunidad. Quizá sea el momento de aprender esta filosofía de la vida que ha sido descalificada injustamente por el egocentrismo antropocéntrico de la supuesta ciencia exacta. Quizá sea el momento de volver a los orígenes y reestructurar nuestro mundo de raíz, bajo el principio de lo comunal, de la *dignidad*.



II. *DOSSIER*

EL ADIÓS AL INDIVIDUO. UN ENSAYO DE SOBREPOBLACIÓN Y COLECTIVIDAD

Raúl Pavón Terveen*

RESUMEN En el presente ensayo se quiere mostrar las consecuencias económicas, sociales y filosóficas de la sobrepoblación, desde sus orígenes como problema con Malthus, hasta el presente siglo con una cantidad de población nunca antes vista. La escasez de alimentos, la masificación, la generalidad por medio del número, la cosificación, el individuo y la ausencia de libertad serán los elementos principales que dirigirán el escrito.

ABSTRACT In this essay we want to show the economic, social and philosophical consequences of overpopulation, going from its origins as a problem with Malthus to the present century with a quantity of population never seen before. Food shortages, overcrowding, generality through numbers, objectification, the individual and the absence of freedom will be the main elements that will direct this writing.

* Universidad Intercontinental y Universidad Panamericana, México.

Palabras clave
Sobrepoblación, individuo, masificación, número, cosificación, colectivo, libertad, acción, muchedumbre, iniciativa, dignidad

Keywords
Overpopulation, individual, massification, number, objectification, collective, freedom, action, crowd, initiative, dignity

---

Whenever you find yourself on the side of the majority, it is time to pause and reflect.

Mark Twain

Puesto que en el pasado la dignidad quedaba limitada, por lo general, a la minoría, privilegiada, es fácil que los que se oponen a una oligarquía establecida la menosprecien. Y los que creen que la voz del pueblo es la voz de Dios pueden inferir que cualquier opinión excepcional o un gusto peculiar constituye casi una forma de impiedad que debe considerarse como una rebelión criminal contra la legítima autoridad del rebaño. Esto sólo podrá evitarse si se concede a la libertad el mismo valor que a la democracia, y se comprende que en una sociedad en que cada uno es esclavo de todos, apenas es mejor que aquella en que cada uno es esclavo de un déspota.

Bertrand Russell

Al parecer, hablar de *individuo* o, peor, *individualismo*, es rayar en lo políticamente incorrecto, si no colindar en un tema tabú. En el imaginario contemporáneo, *individualismo* es sinónimo de *egoísmo*, y éste se entiende como la rapiña natural de un solo hombre (yo) producto de su interés propio y alimentado por una ambición sin medida que lo lleva (a mi) a adueñarse de todo lo que ve. Y, al parecer, si alguien más tiene algo que este hombre quiere, mejor que mejor, se lo arrebata de las manos sin pensarlo dos veces.

Dejando atrás la mera *doxa* homogeneizante, veamos unas aproximaciones al tema que da José Ferrater Mora:

> Especialmente importante al respecto es la distinción entre la noción puramente numérica del individuo y la noción del individuo como ente singular determinado "omnímodamente". Aplicada esta distinción al individuo humano, resultan dos concepciones del mismo: una, según la cual el individuo en cuestión es una especie de "átomo social", y otra según la cual es una realidad singular no intercambiable con ninguna de la misma especie. La primera concepción es predominantemente negativa: según ella, el individuo humano se constituye por oposición a diversas realidades [la sociedad, el Estado, los demás individuos, etc.]. La segunda concepción es predominantemente positiva: según ella, cada individuo humano se constituye en virtud de sus propias cualidades irreductibles.[1]

Es importante hacer esta distinción, ya que la primera, la del "átomo social", sólo surge por reacción; es decir, sería un derivado de sociedad, Estado, etcétera. En cambio, la segunda adquiere un carácter activo no derivado; por ello, un individuo es único, irreductible, irrepetible y, por tanto, libre gracias a sus cualidades internas, por sí mismo, y no por contraponerse a algo externo.

Aunado a ello, la noción de *individuo* tuvo en la tradición una conexión muy estrecha con el concepto de *persona* que, para fines del presente ensayo, es muy significativo:

> Uno de los autores más influyentes en la historia de la noción de persona es Boecio [...] este autor se refirió al sentido de persona como "máscara", pero puso de relieve que este sentido es sólo un punto de partida para entender el significado último de "persona" en el lenguaje filosófico y teológico [...] Boecio proporcionó la definición de persona que fue tomada como base por casi todos los pensadores medievales: *Persona est naturae rationalis individua substantia* —"la persona es una substancia individual de naturaleza racional"—. La persona [...] es una substancia que existe por derecho propio, y es perfectamente "incomunicable". El ser de la persona es un ser suyo, de modo que, para hablar en términos actuales, diríamos que la nota distinta de la persona es la propiedad.[2]

[1] José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía,* I, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, p. 935.

[2] *Ibidem,* pp. 402-403.

En tanto el individuo, persona, es una substancia que existe por sí, su ser, su sí mismo, es algo suyo; esto es, se pertenece a sí mismo, es dueño de sí mismo. Dicha diferencia tiene relevancia porque resalta tanto el carácter racional, como la idea de propiedad, considerando que hay individualidades, ya sean cosas o animales, que carecen de ambas. Por consiguiente, el individuo, en tanto persona, posee el dominio de sus propios actos y la facultad de actuar por sí mismo, características que, como se verá, brillan por su ausencia en la época contemporánea.

Si se explicita un poco más esta relación y diferencia entre individuo y persona, hay que agregar el aspecto ético a la manera como fue tratado por el filósofo Immanuel Kant:

> El individuo [si se trata del ser humano] es una entidad psico-física; la persona es una entidad fundada desde luego en una realidad psico-física, pero no reductible, o no reductible enteramente, a ella. El individuo está determinado en su ser; la persona es libre y aún consiste en ser tal. La contraposición entre lo determinado y lo libre como contraposición entre el individuo y la persona fue elaborada especialmente por filósofos que insistieron en la importancia de "lo ético" en la constitución de la persona. Así ocurrió, por ejemplo, en Kant, el cual definió la persona —o la personalidad— como "la libertad e independencia frente al mecanicismo de la Naturaleza entera, consideradas a la vez como la facultad de un ser sometido a leyes propias, es decir, a leyes puras prácticas establecidas por su propia razón". La persona —en cuanto "personalidad moral"— es para Kant "la libertad de un ser racional bajo leyes morales". Estas leyes morales se las da el ser racional a sí mismo, lo cual no significa que sean arbitrarias; justamente, si lo fuesen, no emergerían de la persona, sino de lo que hemos llamado "el individuo". *La persona es "un fin en sí misma"; no puede ser "sustituida" por otra. El mundo moral es por ello un mundo de personas.*[3]

La ética, la acción, es un rasgo irreductible de lo humano; por ello, no se podría hablar de persona, o en el caso del presente ensayo, individuo, sin hacer énfasis en la ley moral que surge del interior de uno mismo y no de alguna instancia externa que violentaría su propia definición. Estas instancias externas, al predominar, disminuyen la capacidad de acción del individuo y, por tanto, su incidencia moral y su relación con los otros. De ahí que, a decir de Bertrand Russell, la recuperación del individuo, con la capacidad de libertad que conlleva, sea un imperativo de este tiempo:

[3] *Ibidem*, pp. 403-404. Las cursivas son nuestras.

> Las técnicas modernas hacen posible una nueva intensificación de la intervención gubernamental, y esta posibilidad ha sido explotada muy ampliamente en los Estados totalitarios. Puede ser que, bajo la tensión de la guerra, o por el temor a ella, o como consecuencia de la conquista por los totalitarios, las partes del mundo donde sobreviva en cierto grado la libertad individual vayan siendo cada vez menores y que, incluso en estos países, la libertad se restrinja cada vez más. No hay muchos motivos para suponer que resulte una situación inestable, pero es casi seguro que sería estática y no progresiva. Y traería consigo un recrudecimiento de males antiguos: la esclavitud, el fanatismo, la intolerancia y una miseria abyecta para la mayoría de la humanidad. Es éste, en mi opinión, un mal contra el cual es fundamental estar prevenidos. Por este motivo, el subrayar el valor del individuo es aún más necesario hoy que en cualquier pasado.[4]

Entonces, de la mano de la noción de individuo, va la de libertad. Cuando se afirma que desde su interior le brota la ley moral, se hace referencia a su carácter eminentemente libre y autónomo. Por tanto, se repite: mientras más grande y presente sea cualquier intervención externa, llámese Estado, burocracia, religión, entre otros, menos autonomía y autodeterminación podrá ostentar el individuo. Con esto, se conecta con el tema principal del ensayo: la sobrepoblación.

La sobrepoblación es también un tema tabú. Queriendo especular, parece que el punto crucial es que se habla de seres humanos, y una cosa es decir "la familia pequeña vive mejor" que "sobran seres humanos en el mundo". Desde la primera vez que se trató el tema con seriedad en *Primer ensayo sobre la población*, de Robert Malthus, las críticas y ataques no se hicieron esperar; para ello no se tiene que ir muy lejos, nada más considerar la posición que tienen los términos *malthusianismo* o *neomalthusianismo* en la opinión general, porque hablar de sobrepoblación o, más común, explosión demográfica, es apelar al mismo tiempo a una cierta justificación del control de la natalidad; por tanto, a políticas impositivas sobre grupos minoritarios o en desventaja social. En última instancia, se toma como una aplicación y decisión política sobre la vida y la muerte.

Malthus (1766-1834) se consideraba un realista, que, en su tiempo, como en el nuestro, es prácticamente lo mismo que decir *pesimista*. Partiendo de ese realismo, el autor quiere encontrar la necesidad que subyace en la vida en común de los seres humanos. Así asienta dos postulados: "*1)* el alimento es necesario a la existencia del hombre, y *2)* la pasión entre los sexos

---

[4] Bertrand Russell, *Autoridad e individuo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 42.

es necesaria y se mantendrá prácticamente en su estado actual",[5] y una vez dicho esto, pasa a su conclusión principal que es la tesis de su *Primer ensayo sobre la población:* "Considerando aceptados mis postulados, afirmo que la capacidad de crecimiento de la población es infinitamente mayor que la capacidad de la tierra para producir alimentos para el hombre. La población, si no encuentra obstáculos, aumenta en progresión geométrica. Los alimentos tan sólo aumentan en progresión aritmética".[6]

Esta postura lo lleva inmediatamente a afirmar que el ser humano nunca va a poder perfeccionarse (criticando a ciertas teorías de su tiempo que proponían una utopía donde las mujeres y los hombres llegarían a ser completamente felices), sino que siempre estará fluctuando entre prosperidad y miseria, siendo esta última la que tendrá la primacía en cuanto a lo más propio de la naturaleza humana.[7] Como se sabe, las tesis de Malthus han sido, en cierto sentido, desmentidas o superadas; en particular, porque él consideraba un límite muy claro en la producción de alimentos (creía que, por ejemplo, si la población seguía aumentando como lo había hecho hasta ese momento, la extinción de la raza humana llegaría alrededor de 1880), pero los hechos han mostrado que, gracias a la tecnología, ese límite se ha superado con creces. Del mismo modo, sus propuestas moralistas han dejado mucho que desear, si bien le queda muy claro que lo único que mantiene a la raya la sobrepoblación es la ineludible ley de la necesidad, entendida aquí como la miseria y el vicio. "Tanto el reino de las plantas, como el de los animales se contraen bajo esta gran ley restrictiva [la necesidad], y el hombre, por mucho que ponga a contribución su razón, tampoco puede escapar a ella. Entre las plantas y los animales, sus efectos son el derroche de simientes, la enfermedad y la muerte prematura. Entre los hombres, es la miseria y el vicio. La primera, la miseria, es una consecuencia absolutamente necesaria de esta ley."[8]

[5] Robert Malthus, *Primer ensayo sobre la población,* Madrid, Alianza, 2009, p. 67.

[6] *Ibidem*, p. 68.

[7] Casi a final de su *Ensayo,* en el capítulo 18, Malthus nos dice que las dificultades de la vida, las excitaciones corporales, el hambre, el frío, las enfermedades, etcétera, son las que permiten que el ser humano desarrolle su razón; esto, porque fungirían como estimulantes a su espíritu: "Por todo lo que la experiencia nos ha enseñado sobre la estructura del espíritu humano, si se suprimiesen de la masa de la humanidad esos estimulantes al esfuerzo que nacen de las necesidades del cuerpo, tenemos muchos más motivos para pensar que los hombres descenderían al nivel de las bestias por falta de excitaciones, que para imaginarnos que disponiendo de ocio todos iban a convertirse en filósofos. Los habitantes de los países donde la naturaleza ofrece una producción más abundante y espontánea no se caracterizan por su agudeza mental". *Vid. ibidem,* pp. 274 y 275.

[8] *Ibidem*, p. 69.

Entonces, la miseria, como la expresión máxima de la necesidad natural, es la más adecuada para mantener un equilibrio demográfico. En la actualidad estamos presenciando un aumento demográfico impresionante; hasta el momento de escribir estas líneas, la población mundial se calcula en 7 482 millones 15 mil 224 seres humanos, una inflación demográfica sin precedentes en nuestra historia. Del mismo modo, estamos siendo testigos de una disminución en el número de nacimientos en los países industrializados con su correspondiente mayor beneficio económico, y en los sectores con mayor grado de educación (en nuestro caso la clase media), lo que conduce a una paradoja, ya que, de acuerdo con Malthus, la miseria se da en las clases pobres al momento de ver que no podrían mantener una familia adecuadamente y de inmediato restringirían su deseo de formar una y de reproducirse. Sin embargo, vemos que las cosas suceden justo, al contrario. De acuerdo con Paulette Dieterlen, las familias pobres suelen tener más hijos con la esperanza de que salgan a trabajar e incrementar sus ingresos, pero el resultado es que se aumentan sus niveles de pobreza.[9] Pero en esa paradoja vemos que la tesis malthusiana de la miseria, de alguna manera sigue vigente, pues si le preguntamos a alguien la razón por la cual no tiene hijos o no quiere tener, es muy probable que su respuesta irá en la dirección de que el mundo es demasiado violento, que la sociedad está muy mal y un "para qué traer más niños a esta vida terrible". Podríamos actualizar el concepto y pasar de una miseria material a una miseria, más bien, de corte existencial.

Ahora, mirando la sobrepoblación desde esta otra perspectiva, cómo impedir que no nos venga a la mente el ya clásico tema y libro *La rebelión de las masas* del filósofo español José Ortega y Gasset. En él, como sabemos, hay un análisis sobre la aglomeración que se empieza a percibir en las ciudades a principios del siglo xx:

> Sencillísima de enunciar, aunque no de analizar, yo la denomino el hecho de la aglomeración, del "lleno". Las ciudades están llenas de gente. Las casas, llenas de inquilinos. Los hoteles, llenos de huéspedes. Los trenes, llenos de viajeros. Los cafés, llenos de consumidores. Los paseos, llenos de transeúntes. Las salas de los médicos famosos, llenos de enfermos. Los espectáculos, como no sean muy extemporáneos, llenos de espectadores, las playas, llenos de ba-

[9] *Cfr*. Paulette Dieterlen, *La pobreza: un estudio filosófico,* México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, p. 36: "El trabajo infantil ejemplifica el círculo vicioso de la pobreza con el aumento demográfico, puesto que es común que las familias tengan un mayor número de hijos para así tener una fuente de ingresos mayor y, sin embargo, al ser un ingreso bajo, el nivel per cápita es menor".

ñistas. Lo que antes no solía ser problema, empieza a serlo casi de continuo: encontrar sitio.[10]

Los espacios se están reduciendo, la muchedumbre los está acaparando. En primera instancia, Ortega y Gasset no ve el punto en las cantidades de gente, sino en el que las masas están invadiendo los espacios que estaban reservados para aquellos que los habían creado; esto es, para esas minorías especialmente cualificadas y creadoras de cultura. En propias palabras de Ortega:

> El concepto de muchedumbre es cuantitativo y visual [...] Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas [...] Masa es "el hombre medio". De este modo se convierte lo que era meramente cantidad —la muchedumbre— en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico [...] Es evidente, hasta perogrullesco, que la formación normal de una muchedumbre implica la coincidencia de deseos, de ideas, de modo de ser en los individuos que la integran. Se dirá que es lo que acontece con todo grupo social, por selecto que pretenda ser.[11]

La cantidad se convierte en cualidad, y mientras más grande sea la cantidad, la cualidad será la expresión fáctica de la "generalización"; es decir, esa coincidencia de deseos e ideas como rasgo distintivo de la muchedumbre o masa. Si el ser humano "medio" siempre ha existido, su multiplicación pone en evidencia su característica principal de medianía, de la derogada valoración de sí mismo, del "sentirse como todo el mundo" de que su verdadero valor es el ser como todos los demás.[12] "Hoy los tiempos no son propicios para el nacimiento de la individualidad. El encadenamiento de todo con todo es la gran hora del conformismo".[13] En pocas palabras, sería el triunfo de la mediocridad.

Un paso más adelante se puede encontrar, a mi entender, en la postura de Juan David García Bacca, quien en su libro *Cosas y personas* hace un análisis de cómo el número introduce el carácter de "cosa" en las relaciones entre personas.

---

[10] José Ortega y Gasset*, En tiempos de la sociedad de masas,* México, Taurus Great Ideas, 2013, pp. 73-74.

[11] *Ibidem*, 76.

[12] *Cfr. ibidem,* p. 77.

[13] Rüdiger Safranski, *Goethe. La vida como obra de arte,* México, Tusquets, 2016, p. 21.

Entonces, ¿qué es una cosa?: "Hay algo, y aún algos, que yo veo, mas no me ven; que toco, mas no me tocan; que entiendo, mas no me entienden; en que me intereso, pero que no se interesan en mí; que quiero, mas no me corresponden. Tales algo son las cosas".[14] Las cosas, un algo que está ahí con lo que siempre lidiamos, nunca pierden su idiosincrasia por su nula respuesta a la interacción, de ahí que el rasgo principal de esos otros "algos" que son las personas, sea la "reciprocidad".[15] A causa de esta interacción vacía con las cosas, las personas pueden tratarse a sí mismas de manera equivalente; nos dice García Bacca:

> La existencia dentro de nuestro mundo de cosas, nos permite inventar desgraciadamente una manera de tratar a las personas cual cosas: cosificarlas. No darnos por enterado que alguien nos ve; negarnos a la reciprocidad [...] Somos, dicen, más de cuatro mil millones de humanos; y por miles y centenares los hay en nuestro contorno inmediato. ¿A cuántos miramos?... ¿A cuántos miramos con ojos que se complacen en ver que otros los ven, para que, a su vez, esos otros ojos se sientan confirmados en que son realmente ojo? [...] ¿No será calumniar desaforadamente a nuestra época si decimos que jamás en la historia de la humanidad se ha cosificado, tanto y a tantas personas? La verdad es que jamás hemos sido tantos en número.[16]

Y nótese que al momento de que García Bacca escribía su texto, en 1980, estábamos a la mitad de la población de lo que somos ahora.

Por tanto, la cosificación, que, aunque siempre ha sido una posibilidad presente en nuestra relación con los otros, nunca lo había sido tanto como cuando explotamos nuestro número de manera tan desmesurada. No esperamos respuesta del otro, no interactuamos con él, su presencia ante nuestros ojos es irreflexiva (somos tajantes: el otro es un pendejo): "El universo natural se compone de distraídos de su ser: de irreflexivos. De nuevo: los artefactos son, *ejemplarmente,* cosas. La estilográfica no sabe que es estilográfica. No es su ser conscientemente; y por eso es tan dócil a mis dedos".[17] Somos unos distraídos de nuestro ser, nos cosificamos impidiéndole al otro (y a nosotros mismos en ese proceso) la toma de conciencia, y, como consecuencia de esta inconsciencia de sí, "se aprovechan propaganda y otros tipos de 'mundanal ruido' de tales distracciones, para sacarles el dinero o los

[14] Juan David García Bacca, *Cosas y personas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 14-15.

[15] *Ibidem,* p. 15.

[16] *Ibidem,* pp. 16-17.

[17] *Ibidem,* p. 19.

votos"[18]. Al cosificarnos, al ser unos distraídos, la opinión mayoritaria se muestra aplastante y nos deja sin palabras; de pronto ya no tenemos nada que decir, y cuando no hay nada que decir, lo gritamos (esa ensordecedora complacencia de las redes sociales, por ejemplo).

En las personas, la calidad de cosa se presenta con la palabra *cualquiera*. "Es un cualquiera", decimos; esto es, uno de tantos, completamente reemplazable y sustituible por otro, porque carecería de algún tipo de originalidad o singularización. Un ser humano es un cualquiera porque le hemos puesto un componente de cosa.

> Luego cosa se caracterizará por la calidad de cualquierismo, de uno de tantos; y crecerá, no porque aumente lo que tuviere inicialmente de cuerpo, sino por ser uno de tantísimos, por ser un cualquiera entre más y más. Por el número de humanos entraríale al hombre el estado de cosa. Y si queremos sernos cada uno como uno de tantísimos, como un cualquierísimo, basta con que aumente el número de hombres. La comodonería, habitual anhelo de los gobernantes humanos, llega a la felicidad cuando mandan sobre mayor número, cada uno un cualquiera, uno de tantos. Nada de herejes, de revolucionarios, de genios, de ocurrentes, de críticos [...] El cualquierismo —la mediocridad triunfante— crece con el número; y con él, dicho de otra manera, crece la *cosificación.* Decirle a alguien que es un cualquiera —en gustos, en ideas, en vestidos— suena a insulto. Mas con cada hombre que traemos al mundo, aumentamos el cualquierismo y su forma repulsiva de la mediocridad: mayoría aplastante de medianos.[19]

Por el número nos entra el estado de cosa. Ser uno de tantos, un cualquiera. El "lleno" del que hablaba Ortega y Gasset es un acto inmediato de cosificación, pensemos así en un mitin, en una ida al cine, en el desfile público, en la marcha, la procesión, etcétera: "Siempre que valga la norma 'cuantos más mejor', 'cuantos más dóciles, mejor', 'cuantos más uniformes mejor', 'cuanto más modesto mejor' peor que peor para personas, y malaventurada causa de cosificación".[20] En este mismo sentido, Russell argumenta que

> Sólo los miembros del gobierno, pertenezcan a un Estado o a una gran corporación, pueden conservar el sentido de la iniciativa individual; e, inevitablemente, entre los gobiernos existe una tendencia a considerar a los que trabajan para ellos más o menos como consideran a las máquinas es decir,

[18] *Ibidem,* p. 20.
[19] *Ibidem,* p. 28.
[20] *Ibidem,* p. 35.

> simplemente como medios necesarios. La conveniencia de una cooperación eficaz tiende constantemente a aumentar el tamaño de las unidades y, por consiguiente, a disminuir el número de aquellos que poseen la capacidad de iniciativa.[21]

La iniciativa individual se ve mermada por el aumento del "tamaño de las unidades", por el "cuantos más mejor". Entonces, ¿qué decir del lugar, del espacio, donde se regula y se centraliza el mayor tamaño de las unidades, su aglomeración, esto es, la ciudad? Bolívar Echeverría, en su obra *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad*, dice que el comercio logra su plenitud en la ciudad; por ello, la expansión del mismo requiere el aparecimiento de nuevas ciudades; tanto el comercio como la ciudad se requerirían recíprocamente.[22] Si por medio de este comercio expansivo se instaura una economía basada en la matemática como la instancia que domina dentro de la ciudad, parecería, entonces, que la ciudad, por número, por espacio, por centralización, por ley y por moral, cosifica a sus ciudadanos. Esto es, los convierte en uno de tantos. Porque ¿no nos sentimos "uno de tantos" en la hora pico, atorados en el tráfico, *siendo* tráfico?; ¿no es el tráfico lo primero que se resiente en una gran ciudad?; ¿no es el tráfico uno de los igualadores contemporáneos más eficientes (uno deja de ser abogado, médico, contador, para ser precisamente eso: "uno")? De nuevo, a García Bacca: "siempre que a una relación se la trate mediante leyes, se la está 'cosificando'; el éxito y los límites de tal trato proclaman el grado de la cosificación de tal realidad. De consiguiente: el empleo de matemáticas en realidades que se tratan unas *con* otras, es un atentado contra ellas. Y el éxito, gradual, de tales procedimientos constituye un crimen".[23]

Esto se vuelve más palpable si se toma la noción de economía que da Georg Simmel en su obra *Filosofía del dinero*, quien considera que un valor económico es una relación de "trocabilidad" entre objetos; esto es, que una cosa puede ser cambiada por otra, asumiendo que tienen el mismo valor;[24] y que el dinero sea la máxima expresión de esta trocabilidad, salta a la vista. La trocabilidad entre cosas se toma sin mucho aspaviento e incluso de una manera más que positiva, pero ¿qué evita que, en esta aparente cosificación, nos troquemos los unos a los otros?; es decir, con el número ya im-

---

[21] B. Russell, *op. cit.*, p. 37.

[22] *Cfr.* Bolívar Echeverría, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad,* México, Ítaca, 2013, p. 36.

[23] Juan David García Bacca, *op. cit.*, p. 39.

[24] *Cfr.* Georg Simmel, *Filosofía del dinero,* Madrid, Capitán Swing, 2013, p. 120. "Si el valor económico de los objetos reside en la relación recíproca que estos establecen en función de su trocabilidad, el dinero es la expresión autónoma de esa relación".

plantado como diluyente del valor, las mujeres y los hombres se trocan por cantidad y no por cualidad (y en circunstancia más extrema por ser ya algo cotidiano: por cada vez menos cantidad). Conforme a lo dicho, cuando la población mantenía un cierto equilibrio, la matemática seguía lidiando con individuos singulares, y ahora, con la explosión demográfica, la aplicación de la economía matemática sería una realidad similar a aquella de la *psicohistoria*[25] en las novelas de Isaac Asimov: *La Fundación*.

Ahora, parecería que la causante de esto, tanto la sobrepoblación, como la cosificación, es la economía, pero no hay que quedarnos en interpretaciones simplistas por hegemónicas, porque no hay que olvidar que *1)* la economía, de acuerdo con el economista Ludwig von Mises, es una rama de las ciencias sociales, por lo que su matematización conduciría a una determinación *a priori* de la realidad, negándola como consecuencia,[26] y *2)* que por parte del Estado tenemos la burocracia, esa organización jerarquizada, autoritaria y centralizada, y que está basada en relaciones impersonales.[27] Y ahora que la actividad individual se ve atenida al desarrollo de grupos y organizaciones cada vez más amplios, cómo no ver ahí la influencia de los intereses que invariablemente están en juego.

> En el pasado, los hombres de ciencia realizaban casi todos sus trabajos por sí solos, pero hoy necesitan un equipo y un laboratorio con muchos ayudantes [...] Por tanto, ha dejado de ser un trabajador independiente, para convertirse en esencia en parte integrante de alguna organización de importancia. El cambio es muy de lamentar, porque era más probable que fueran beneficiosas las cosas que un hombre podía hacer en la soledad que las que puede hacer únicamente con la ayuda de los que estén en el poder. Quien desee influir en las cuestiones humanas sólo logrará triunfar como esclavo o como tirano;

[25] La *psicohistoria* es el nombre de una ciencia ficticia en el universo de la saga de la *Fundación* de Isaac Asimov, que es una combinación de historia, psicología y estadística matemática para calcular el comportamiento estadístico de poblaciones extremadamente grandes de personas.

[26] *Cfr.* Ludwig von Mises, *Human Action. A Treatise on Economics, I,* Indianapolis, Liberty Fund, Indianápolis, 2007, p. 66. “Economics does not follow the procedure of logic and mathematics. It does not present an integrated system of pure aprioristic ratiocination severed from any reference to reality. In introducing assumptions into its reasoning, it satisfies itself that the treatment of the assumptions concerned can render useful services for the comprehension of reality”.

[27] Al respecto, Bertrand Russell da su opinión sobre el poder tan implacable que se ejerce desde el Estado contra sus ciudadanos, en especial contra el hombre de ciencia: “A pesar de la profunda influencia que ejercen en la vida moderna los hombres de ciencia, son, en muchos aspectos, menos poderosos que los políticos. Hoy día los políticos tienen más influencia de la que jamás tuvieron en ninguna otra época de la historia de la humanidad” *Cfr.* B. Russell, *op. cit.,* p. 53.

> puede llegar a ser, como político, el jefe de un Estado, o vender su trabajo al gobierno como hombre de ciencia, pero en este caso deberá servir a los propósitos del régimen y no a los suyos propios.[28]

Las cuestiones humanas, vistas desde una organización muy amplia, un Estado o alguna instancia que esté en el poder, responderán a los intereses de este régimen, y, hay que decirlo, cuando coinciden los intereses individuales y los del Estado, parafraseando a Mark Twain, algo ha salido muy mal, y hay que detenerse y pensar.[29] La iniciativa individual ha estado acompañada de la soledad, y el hecho de rechazar a esta última de forma tan vehemente es muy significativo. La libertad individual queda en un entredicho tan radical que parece convertirse en un mero juego del lenguaje, porque, conforme a lo dicho, tanto la economía matematizante, como el Estado centralizado serían expresiones sociales cuya función es cosificar.

Sobrepoblación, colectividad, masificación; el individuo queda subsumido a un rebaño cuyo lugar natural es la ciudad (de ahí el enfoque tan predominante que tiene la sociología y los perennes mecanismos determinantes que encuentra). Es la negación, por acumulación, del individuo. Ahora, ¿por qué nos dejamos cosificar?, ¿por qué permitimos que se formen, o por qué formamos, instancias impersonales a las cuales nos sujetamos? Una respuesta de ello sería la apuesta del filósofo Gerardo de la Fuente Lora en su libro *La tentación de abandonar,* en el cual nos dice:

> Elaboramos y proponemos aquí [...] una hipótesis ficcional según la cual los hombres estamos poseídos por una *Tentación de Abandonar*: un anhelo de irse, de dejar atrás el mundo y la propia finitud; un deseo de superar lo caótico y desordenado; un ánimo de salvación y expiación, de la búsqueda de lo absoluto; un afán de Utopía, de Reino de los Fines, de Ciudad de Dios, de lejanía en la cual poder, sin embargo, unirse a los demás, amarlos; un marcharse para quedarse en un mundo por fin habitable; una inquietud por llegar a separarse incluso de la inquietud de separarse, latirían en el fondo, serían la materia misma de las acciones de los hombres [...] Los humanos quieren irse y por ellos quisieran ver, y ven, las salidas prefiguradas por todas partes en sistemas y teorías.[30]

[28] *Ibidem,* p. 56.

[29] "Whenever you find yourself on the side of the majority, it is time to reform (or pause and reflect)". Mark Twain, *Notebook,* Nueva York, Harper & Brothers, 1935, p. 393.

[30] Gerardo de la Fuente Lora, *Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas,* México, Media Comunicación, 1999, pp. 15-16.

La impersonalidad y la cosificación como consecuencias de este deseo de irnos al *topus uranus*; convertimos las teorías y los sistemas en mecanismos infalibles para por fin poseer verdad y belleza, dos promesas que nunca han pertenecido a este mundo; inundamos y nos inundamos con metáforas donde el orden está al alcance de la mano y el caos por fin queda dominado. Más que alguien externo venga y nos cosifique, hay que decir que nosotros permitimos y avalamos esa posibilidad, renunciamos a nuestra libertad, que sería como decir que renunciamos a la dignidad o el sentimiento de nuestra propia valía. La ausencia de dignidad lleva consigo, como una consecuencia obvia, que la opinión de la mayoría se nos presente como infalible, con una carga de razón que se ancla más allá de toda sospecha o duda. La preponderancia actual de una actividad social como el acoso (en su ya omnipresente forma inglesa *bullying*) muestra cómo la diferencia, por mínima que sea, es castigada no sólo con el ostracismo, sino con violencia física y psicológica.

Conclusiones

La acción individual parece estar condicionada y sometida por el número. Al parecer, mientras más reducido un grupo de personas, más posibilidades de participar se presentan al no delegar las responsabilidades a algún representante; es decir, sería más capaz de ostentar, de hecho, la libertad que lo define a sí mismo. La fuerza y la importancia de cada uno se verían confirmadas día con día en una actividad plenamente reconocida por un otro próximo, ese famoso "cara-a-cara" *levinasiano*, el cual, más allá de negarse desde una totalidad teórica,[31] se presenta de una manera contundentemente real y experiencial en la masa (o en su ausencia de experiencia, porque ¿es posible experimentar algo en la masa, siquiera el propio desvanecimiento?), encarnada esta masa en la sobrepoblación. De nuevo, Russell opina al respecto:

> La democracia, tal como se presenta en los grandes estados modernos, no ofrece campo de acción adecuado para la iniciativa política excepto a una minoría insignificante. Solemos decir que lo que los griegos llamaban "democracia" no era tal democracia, puesto que se excluían las mujeres y los escla-

[31] *Cfr.* Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito,* Salamanca, Sígueme, 2002, p. 13. "A toda razón se le puede oponer otra razón, escribió Camus, pero, ¿se podrá oponer una razón a lo que se presenta como anterior a la razón? La dialéctica de las razones y la razón de Estado que las totaliza son incapaces de escuchar al Otro. El Otro es el huérfano, la viuda y el extranjero, nos dice Levinas. Está fuera de la historia en un nivel escatológico que no es producto de una revelación religiosa ni de una proyección futura de la historia: es experiencia".

> vos, pero no siempre tenemos en cuenta que en algunos aspectos importantes era más democrática de lo que es posible cuando es extensa. En Grecia todo ciudadano tenía derecho a votar en todos los asuntos sin necesidad de delegar su poder en un representante. Podía elegir funcionarios ejecutivos, incluso generales, y podía hacer que se los condenara si desagradaban a la mayoría. El número de ciudadanos era lo bastante reducido para que cada hombre tuviera consciencia de su importancia y de la influencia que podía ejercer en las discusiones con sus conocidos.[32]

Más allá de lo incluyente o no que sea una democracia (eso será el tema de otro ensayo), lo importante sería la capacidad de acción de la que es capaz un individuo, y ésta se ve mermada, junto con su libertad, en grupos demasiado grandes, ¿qué decir, entonces, de una época de globalización?

Bien se sabe que en el ámbito filosófico, tanto el buen Platón, como el metódico Descartes, por mencionar a dos de los más eminentes, son campeones del paradigma de las matemáticas como criterio último de conocimiento, y si bien no se pretende menospreciar la importancia de esta poderosa herramienta, sí hay que decir que, gracias a la sobrepoblación, el número por fin ha logrado aquello que Platón y Descartes sólo soñaron: la negación del inestable individuo y el triunfo de la segura generalidad.

[32] B. Russell, *op. cit.*, p. 74.

EL TIEMPO ENTRE LOS PUEBLOS MAYAS DE GUATEMALA

Alba Patricia Hernández Soc*

RESUMEN Entre los pueblos mayas de Guatemala existen diversas concepciones y prácticas del tiempo. En este trabajo se aborda al *Tzolkin* o *Ch'olq'ij*, nombrados así en algunas regiones, los cuales constan de 260 días y cada día puede tener una variación de 20 nombres diferentes con 13 numerales. Otro uso del tiempo es el *Haab*, que tiene 18 meses; cada mes tiene 20 días, que en total dan 360 días, más 5 considerados aciagos. El objetivo de este escrito es abordar sus usos a partir de dos documentos coloniales, de 1685 y 1722, y el último, de 1854, el periodo de la posindependencia, para después abordar su importancia actual. El texto contiene cuatro apartados, Introducción, Tres Calendario, Uso actual y Conclusiones.

ABSTRACT Among the Mayan communities of Guatemala there are to this day diverse conceptions and practices to keep track of time. This work addresses *Tzolkin* or *Ch'olq'ij*, as it is called in some regions. It consists of 260 days, each day can have a variation of 20 different names and 13 numbers. Another way of tracking time is known as Haab, it is made up of 18 months, with each month having 20 days. The total number of days then is 360 plus an additional 5 days considered ominous or fateful. The object of this article is to explain their use during the Colonial period using documents dating; from 1685, 1722 and post Independence 1854 and in addition to this their current importance. The text is divided into four sections: Introduction, Three Calendars, Current Use and Conclusion.

* Facultad de Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.

Palabras clave
Pueblos maya, tiempo maya, territorio

Keywords
Mayan people, maya time, territory

Para el área maya, en particular, existieron varias formas de contar el tiempo. En este trabajo se pondrá énfasis en el de 360 más 5 días, conocido como *Haab*, y el de 260, nombrado *Ch´olq´ij* o *Tzolkin.*[1] El primero registra un tiempo civil o solar, con 18 meses de 20 días, más 5 días considerados aciagos, llamados *Wayeb,* destinados a la celebración de diversos ritos. El segundo es sagrado o adivinatorio*,* el cual contiene 20 días con 13 numerales que reciben nombres y cualidades diferentes; hasta ahora no se ha podido aclarar satisfactoriamente si se basaba en la observación de la naturaleza o si resultaba de la combinación de los ciclos rituales de 13 por 20 días.[2] Cada día tiene un número y un atributo específico que responde al acontecer diario, por lo que su uso es el más constante en las comunidades mayas.

En palabras de Broda, "el calendario se basaba en la observación astronómica, también imponía una medida del tiempo socialmente definida. El sistema calendárico mesoamericano, estructurado de acuerdo con la cuenta vigesimal, creó un universo cultural que unía la gran diversidad de pueblos que habitaron este territorio y les permitió ordenar su percepción del tiempo y el espacio".[3] Es decir, su uso respondía a una cosmovisión que regulaba la vida social y política de los pueblos de Mesoamérica. Los españoles equipararon esta práctica al diablo, "la Conquista española desmembró la estructura coherente de las sociedades prehispánicas en sus niveles local,

[1] En este trabajo se utilizará el nombre de *Tzolkin* para designar la cuenta de 260 días, ya que está ampliamente aceptado tanto en Guatemala, como en México, de acuerdo con Craveri; en maya yucateco es *Tsolk'inn,* el orden de los días o del tiempo. *Vid.* Michela Craveri, *El lenguaje del mito. Voces, formas y estructura del Popol Vuh,* México, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas/Instituto de Investigaciones Filológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, 2012; *Ch'olq'ij* corresponde al maya-cakchiquel y maya-quiché; sin embargo, para no generar confusiones a quien lea este trabajo, me basaré en el nombre de *Tzolkin* para nombrar la cuenta de 260 días.

[2] Johanna Broda, "Observaciones de la naturaleza y ciencia en el México Prehispánico: algunas reflexiones generales y temáticas", en Brígida von Mentz (coord.), *La relación hombre-naturaleza,* México, ciesas /Siglo xxi, 2012, p. 200.

[3] J. Broda, "La percepción de la latitud geográfica y el estudio del calendario mesoamericano", *Estudios de Cultura Náhuatl,* Publicación de Universidad Nacional Autónoma de México, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 34.

regional […] Aunque muchos elementos de la cultura indígena tradicional sobrevivieron durante la época colonial, estos, sin embargo, fueron articulados de manera nueva en la sociedad radicalmente diferente que crearon los españoles".[4] Para apoyar lo anterior, Mario Humberto Ruz señala que, desde el inicio de la Conquista, la religión indígena fue tenazmente perseguida en sus manifestaciones más visibles, como dioses y oratorios, y las manifestaciones antes públicas pasaron a ocupar un nuevo estrato: la oración clandestina, la creencia subterránea, el rito oculto celosamente guardado.[5] Dentro de la nueva religión, la concepción del tiempo también debía desarticularse; sin embargo, se resguardó en los pueblos.

Por lo anterior, se aborda la relevancia del tiempo a partir de tres calendarios, uno de 1685, otro de 1722 y finalmente el de 1854, los cuales pertenecen al acervo de la Universidad de Pensilvania, en Filadelfia, y de la Universidad de Bonn, Alemania, y que recopilaron Weeks *et al.* en la obra *Maya. Three Calendars from Highland Guatemala. Daykeeping*.[6] La importancia de dichos calendarios radica en que muestran la complejidad del tiempo entre los mayas recopilados por medio de la tradición oral y en que ellos existen hendiduras del pensamiento precolonial; que muestran la relación del tiempo con el ciclo agrícola del maíz, con los periodos de seca o lluvias, con los astros, con la vida comunitaria y con normas de comportamiento. Su importancia fue tal que hasta nuestros días pervive.

Tres calendarios

El cómputo del tiempo rigió la vida de los pueblos mesoamericanos, su conocimiento estuvo en manos de la élite de gobernantes y sacerdotes que aseguraron los marcos referenciales de la religión. Al llegar las huestes españolas, tanto la reconfiguración territorial, como el pensamiento religioso y el

[4] J. Broda, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en J. Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Biblioteca Mexicana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 168.

[5] Mario Humberto Ruz, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el diluvio hispano", en María del Carmen León, M. H. Ruz y José Alejos García, *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia en los mayas,* México, Conaculta, 1992, p. 140.

[6] En este trabajo se consultan los tres calendarios que recopilaron John M. Weeks, Frauke Sachse y Christian M. Prager, *Maya. Three Calendars from Highland Guatemala. Daykeeping,* Denver, University Press of Colorado, 2009, ya que en Guatemala sólo me fue posible hallar una foja de 1853 que trata sobre el tiempo maya del periodo de posindependencia. Aunque en el *Memorial de Sololá Anales de los Cakchiqueles* hay un breve apartado que versa sobre el calendario *Haab,* no entra a mayores detalles, aunque sí existe una constante referencia al uso del *Tzolkin* y al calendario gregoriano al momento, cuando se rememora la historia de los mayas-cakchiqueles.

tiempo fueron impactados; sin embargo, no se abandonaron por completo, ya que respondían a la construcción de un mundo aparejado a las entidades sagradas, la naturaleza y las actividades humanas.

En palabras de Eric Wolf, existen cuatro poderes dentro de la organización sociopolítica de los pueblos mayas; de ellos, nos interesa destacar el poder estructural, es decir, "el que se manifiesta de las relaciones; [que] no sólo opera dentro de escenarios y campos, sino que también organiza y dirige esos mismos escenarios, además de especificar la dirección y la distribución de los flujos de energía".[7] Y para Marcel Mauss, el ritual es un hecho social,[8] revestido por una ideología y un poder. Desde estas perspectivas, los pueblos de Mesoamérica compartían una ideología impulsada por los gobernantes y sacerdotes, que se reflejó en el tiempo por medio de los cambios estacionales, los eventos de la naturaleza y los ciclos agrícolas del maíz. De esta forma, el uso de la cuenta de los días se cimentó en la cosmovisión de un pueblo, fincada en una relación hombre-naturaleza. "La observación de la naturaleza tenía la finalidad práctica de orientar las actividades sociales y económicas en el tiempo y en el espacio, es decir, en relación con su entorno natural. El calendario nace a partir de estas actividades; e impone *una medida socialmente definida del tiempo* a la sociedad".[9]

El tiempo regula la vida social, material y cultural de los pueblos de Mesoamérica. Para los antiguos mayas, el tiempo tuvo un papel central, pues su sistematización data desde el Clásico, y aún mucho antes, ya estaba presente como un eje articulador de la vida social. El tiempo estaba aparejado a los dioses, a las constelaciones, al Sol, a la Luna, a Venus, a los eclipses, los cuales quedaron plasmados en estelas y códices. Durante el Posclásico, el tiempo y los dioses continuaron siendo la base fundamental para la vida de los pueblos mayas. Laura Sotelo refiere que los días y "los dioses mayas se concebían como energías sagradas personificadas que actúan en el tiempo. Cada uno posee una serie de características que lo individualizan, que lo hacen único; por ello, tienen nombres diferentes, pues los dioses son distintos entre sí. Son seres poderosos, cuyas energías se evidencian en el tiempo, afectan a todos los aspectos en el mundo natural, social y cultural".[10]

De acuerdo con Sotelo, se puede señalar que en el tiempo maya la acción de los dioses era multivalente, con características propias que incidían en la vida de sus pobladores. Sotelo refiere que existieron varios ciclos ca-

[7] Eric Wolf, *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis,* México, CIESAS, 2002, p. 20.

[8] Marcel Mauss, *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, 1954 [en línea], https://libcom.org/files/Mauss%20-%20The%20Gift.pdf

[9] J. Broda, "Observaciones de la naturaleza y ciencia en el México Prehispánico…", p. 112.

[10] Laura Sotelo, "Los Dioses: Energía en el espacio y en el tiempo", en Mercedes de la Garza y Marta Ilia Nájera (eds.), *Religión Maya,* México, Trotta, 2002, p. 125.

lendáricos prehispánicos, entre los que estaba el lunar, el venusino y el ritual.[11] El tiempo, al estar en comunicación con los dioses, debía presentarse preciso; de ahí sabemos que existía una cuenta conocida como *Tun*, que consistía en 360 días y se componía de días nombrados *kin,* meses *winal* y al llegar a los 360 días se concretaba un *tun*. A los ciclos de 20 *tun* se le nombró *kátun* y los ciclos de 20 *k´atun* formaban un *b'ak'tun*. El *Haab* se componía de 365 días de 18 meses con 20 días, los 5 días restantes se consideraban aciagos. Por tal motivo, era necesario realizar diversos rituales, a fin de asegurar que el tiempo continuara. Además, existía una cuenta ritual, compuesta por 20 signos con 13 numerales, que en total daban 260 días, que en la actualidad se conoce como *Tzolkin.* Los diversos cómputos estaban en correlación y presentes en la vida familiar y comunitaria de los gobernantes, sacerdotes y guerreros. Al enunciar que el tiempo era sagrado, refiero que fungía como una matriz cosmogónica que explicaba las acciones del hombre, la naturaleza y las entidades sagradas.

Como se sabe, durante la época colonial uno de los principales objetivos de los evangelizadores era erradicar las creencias y las prácticas religiosas de la antigua civilización; por lo tanto, el tiempo debía transformarse. Fray Diego de Landa en *Relación de las cosas de Yucatán*, en el capítulo "Explicación sobre el calendario", establece una correlación entre los meses mayas y los meses europeos, donde explica de manera detallada el tiempo europeo para contar las edades y la celebración de ritos, por ejemplo. Uno de los objetivos de Landa fue acercarse a esta concepción del tiempo prehispánico para comprenderlo y transformarlo.

En *Los Anales de los Cakchiqueles* se plasma una clara reelaboración del uso del tiempo, donde la correlación entre el calendario prehispánico y el europeo dejó al descubierto una resistencia y funcionalización del cronotopo. He aquí un ejemplo de ello: "El día 4 Qat [7 de marzo de 1524] los reyes *Ahpop* y *Ahpop Qamahay* fueron quemados por Tunatiuh".[12] El día *Qat* corresponde a la cuenta de 260 días del *Tzolkin* y en el documento está en correlación al calendario europeo.

Calendario de 1685

El calendario de 1685 que recopiló Weeks lo elaboraron mayas cakchiqueles y su transmisión se basó en la oralidad. Dicho documento se encuentra

[11] L. Sotelo, "La ciencia. En torno al tiempo", en Gerardo Bustos y Ana Luisa Izquierdo (eds.), *Los mayas. Su tiempo antiguo,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

[12] Francisco Hernández, *Memorial de Solola (Memorial de Tecpan-Atitlan) Anales de Cakchiqueles Título de los señores de Totonicapán,* México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 125.

en la *Choronica de la S. Provincia del Santisimo Nombre de Jesus de Guattemala,* de la misma fuente, bajo el nombre de *Crónica Franciscana.*

> [Los] Calendarios como estos, siguen siendo la base para el pronóstico o la determinación del carácter favorable o desfavorable de períodos específicos del tiempo. Según los días, se pueden comprar terrenos, hacer ventas en el mercado, acumular ganancias y perseguir otras iniciativas económicas. El calendario designa el momento de la siembra y la cosecha y otras actividades agrícolas. La disposición de los días puede mantener la salud y predecir enfermedad o muerte, influir en el nombramiento de los hijos, orientar los compromisos y el matrimonio. Las obligaciones con los muertos se cumplen en los días afiliados a las almas de los antepasados.[13]

De acuerdo con Weeks, el documento quizás provenga de San Pedro la Laguna, Sololá, muy cerca al lago de Atitlán. Por otra parte, Pedro Cortés y Larraz, en su *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala,* señala:

> Recogió en los pueblos varios calendarios que le pareció que eran otros tantos testimonios de idolatría. El cura de Samayac le había hablado de estos calendarios diciendo que le constaba que los tenían pero que los ocultaban mucho. Decía saber, sin embargo, que en ellos ponían los indios más meses de los regulares en cada año y las semanas las contaban por más o menos días. Como es bien sabido, el calendario indígena divide el año en 18 meses de 20 días y agrega 5 días a la cuenta para completar los 365.[14]

El calendario de 1685 registra los meses del *Haab* y muy probablemente se asemejaba a otros en cuanto a estructura y función social. De acuerdo con el texto referido, se explica que el tiempo se constituía por 18 meses con 20 días. El primer mes se conocía como *Tacaxepual,* "tiempo de sembrar las primeras milpas […] en cuanto a los sacrificios y ofrendas, no eran en estas gentes a la entrada de los meses como entre los Mexicanos, sino el día que llamaban Vtzihohquih, buen día, y fuese cuando fuese; de que los ha quedado

[13] El texto dice: "Calendars such as these continue to be the basis for prognostication or determining the favorable or unfavorable nature of specific periods of time. According to the favor of the days, land may be purchased, sales made in the market, profit accrued, and other economic enterprises pursued. The calendar designates the time for planting and harvest and other agricultural pursuits. The disposition of the days can maintain health and foretell illness or death, influence the naming of children, guide betrothal and marriage. Obligations to the dead are fulfilled on days affiliated with the souls of the ancestors". J. M. Weeks *et al., Maya. Three Calendars from Highland Guatemala. Daykeeping,* Denver, University Press of Colorado, 2009, p. 1.

[14] Arzobispo de la diócesis de Guatemala de 1768 a 1781. (1958, T. I: xiv).

tanta memoria, que hoy día lo usan en muchas partes, y tienen buen día para tratos y contratos, buen día para huirse, buen día para desafíos".[15] En esta cita se menciona la vida ritual y del maíz, al que, como planta sagrada y sustentadora para la creación del hombre, había que ofrecerle rituales a lo largo del año. Por su parte, Fray Francisco Ximénez, en la *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, destaca la importancia de esta planta:

> Al tiempo que habían de sembrar cualquier sementera, lo primero que hacían era hacer sacrificios, *(hasta hoy sahúman los árboles del cacao, para que el señor de la heredad les dé cacao: ¡Sepan esto los señores obispos que andan quitando las primicias al cura!),* y mataban algunas gallinas y la sangre esparcían por los contornos de la heredad donde se había de sembrar. Estaban también ciertos días antes de sembrar apartados de sus mujeres porque tenían por cosa escrupulosa dormir con la mujer e ir a sembrar; y así tenían otras supersticiones y niñerías. *(Y cuando cogen el maíz, lo tienen amontonado en la milpa: y así lo tienen hasta que se salga una mazorca del montón: entonces lo acarrean a la troja; porque dicen que no conviene llevarlo por la fuerza hasta que él quiera ir de su voluntad; que la muestra en aquella señal de rodarse la mazorca).* En las huertas y arboledas, tenían algún ídolo el cual sacrificaban porque guardarse aquellas frutas; cuando querían escardar los trigos ponían fuego e incienso a las cuatro partes de la heredad, y en medio *(esto es al corazón de la tierra dedicado),* y les pedían con mucha humildad que les guardasen aquellos panes hasta que los cogiesen. Cuando granaba, daban la primicia a los sacerdotes o molíanlo y de la harina hacían engrudo y un pan al ídolo y piedra que estaba puesto en la heredad, o dábanlo para que lo comiesen algunos pobres viejos y enfermos: hecho el agosto daban en grano sus diezmos […] [cuando un niño nace] Echaban suertes para ver qué día sería bueno para cortar el ombligo y hallado el día ponían la tripilla sobre una espiga o mazorca de maíz, y con una navaja que no hubiese servido, la cortaban, y la navaja era echada en una fuente como cosa bendita, la mazorca de maíz desgranábanla y sembrábanla cultivándolo como cosa sagrada, y espigando y molido hacían de aquella harina las primeras papas que daban al niño. Lo demás que habían producido aquellos granos eran para el sacerdote; y aun eran tan supersticiosos que guardaban de aquel trigo para cuando fuera grande el muchacho y lo sembrase.[16]

Como vemos, Ximénez detalla la importancia del maíz a lo largo de la vida del ser humano; además, señala que "echaban suertes"; por tanto, los

[15] J. M. Weeks *et al., op. cit.,* pp. 22-26.

[16] Fray Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala,* Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Biblioteca "Goathemala", paleografía y anotaciones del doctor Carmelo Sáenz de Santa María, vol. xxiv, 1975, pp. 97 y 99.

días con sus respectivos atributos estaban presentes en la vida social por medio de diversos rituales.

Por otra parte, Broda señala la relevancia de la estación de secas y de lluvias que regulan la siembra del maíz.[17] Dichas estaciones en el altiplano guatemalteco también están ligadas al ciclo agrícola del maíz, lo que pone al descubierto que los antiguos habitantes desarrollaron una minuciosa observación de la naturaleza; de tal manera que, al nombrar los meses y días, plasmaron en el tiempo acciones específicas que debían emprender los hombres en correlación con los ciclos de la naturaleza.

El calendario de 1685 es específicamente del *Haab*. A continuación, plasmo los nombres de cada mes con su significado:

Mes 1: *Tacaxepual*. "Tiempo de sembrar las primeras milpas".
Mes 2: *Nabeitumuzuz*. "Tiempo en que comienzan a volar hormigas on[*sic*] alas que es señal de primeras aguas".
Mes 3: *Rucantumuzuz*. "Hermano o compañero del mes en que buelan [*sic*] las hormigas" (marzo 12).
Mes 4: *CibixiƐ* [*sic*]. "Tiempo de humo en que se siembra o porque solían ser las quemas de la broza para sembrar o por meta hora, nublado u opaco por los nublazones que suele haber" (abril 1).
Mes 5: *Vchum*. "Tiempo de resembrar" (abril 21).
Mes 6: *Nabeimam*. "Primer tiempo de revejidos, porque no crece muy alta la milpa que por este tiempo se sembraba, y aun las criaturas que nacían" (mayo 11).
Mes 7: *Rucabman*. "Compañero del tiempo revejidos, por la misma razón" (mayo 31).
Mes 8: *LiƐineá* [*sic*]. "Tiempo en que está la tierra blanda y resbalosa por las muchas aguas" (junio 20)
Mes 9: *NabeitoƐiƐ* [*sic*]. "Cosecha primera de cacao o tiempo de desarrollar" (julio 10).
Mes 10: *RucactoƐiƐ* [*sic*]. "Cosecha segunda o compañero del antecedente" (julio 30).
Mes 11: *Nabeypach*. "Primer tiempo de empollar las cluecas" (agosto 19).
Mes 12: *Rucanpach*. "Segundo tiempo de empollar las cluecas" (septiembre 8).
Mes 13: *TziquinƐih* [*sic*]. "Tiempo de pájaros" (septiembre 28).

[17] J. Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en J. Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica,* México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 461-500.

Mes 14: *Cakan*. "Tiempo de colores rojos y de flores amarillas" (octubre 18).
Mes 15: *Ybotá*. "Tiempo de varios colores rojas o de arrollar petates" (noviembre 7).
Mes 16: *Katic*. "Pasante o siembra común" (noviembre 27).
Mes 17: *Yzcal*. "Que es retoñar o echar pimpollas" (diciembre 17).
Mes 18: *Pariche*. "Tiempo de cobija para guardarse del frio" (enero 6).
Tzapi Ɛih [*sic*]. "Puerta que cierra el año, día y tiempo".
Día 1: 10 *YƐ* (enero 26).
Día 2: 11 *AƐbal* [*sic*] (enero 27).
Día 3: 12 *Kat* (enero 28).
Día 4: 13 *Can* (enero 29).
Día 5: 1 *Camey* (enero 30).[18]

El *Haab* detalla los nombres de los meses y los cinco días aciagos en correlación con el calendario gregoriano. En esta cuenta se plasman las fechas para la siembra, los animales y plantas, presentes durante la estación de secas y lluvias. Además del *Haab*, están los días del *Tzolkin*: *Ymox, YƐ, AƐbal, Kat, Can, Camey, Quieh, Kanel, Toh, Tzij, Batz, Ee, Ah, Yix, Tz'iquin, Ahmak, Noj, Tohax, Caok, Hunahpu,*[19] con su respectivo numeral, que va del 1 al 13. En el texto, el escriba señaló algunos días como "buenos", sin que refiera más información sobre sus atributos. Quizás se pueda suponer que estos días eran propicios para solicitar a las entidades sagradas algún favor o realizar algún ritual; sin embargo, por no contar con más información sobre la concepción que tenían los mayas-cakchiqueles, es aventurado suponer dichos significados. Lo que sí se puede señalar es que los días regían la vida de los indígenas; de ahí que en el texto se mencione que, para cada evento, era propicio saber el atributo del día y con ello emprender las acciones necesarias, tanto para el ciclo agrícola, como para los diversos acontecimientos de la vida.

Calendario de 1722

El segundo calendario, conocido como *Calendario de los indios de Guatemala de 1722*, fue escrito en maya-quiché y traducido por Hermann Berendt en 1877; según este autor, el documento proviene de la zona de Quetzaltenango y observa que los indígenas anotaron letras dominicales de la tradición medieval europea y números romanos del I-IX. Además, hay diversos tipos de caligrafía y se podría suponer que dicho documento tiene una

[18] J. M. Weeks, *et al., op. cit.*
[19] *Ibidem,* p. 4.

datación mayor a la de 1700. La incorporación de los nuevos elementos es relevante, pues figura como una interpretación y una reinterpretación de la nueva cultura; es decir, se reajustaron tales elementos para mantener una cohesión y una continuidad ideológica entre el calendario maya y el gregoriano.

El calendario cuenta con tres apartados, donde existen extractos de 1722 a 1727. El arzobispo Pedro Cortés y Larraz en su *Descripción Geográfica- Moral de la Diócesis de Guatemala* menciona sobre estos calendarios:

> En el Pueblo de Quesaltenango encontr un Kalendario de ellos, que deseaba mucho llegara a mis manos y otro halle en el de San Pedro de la Laguna, escrito ue [*sic*] un Indio en el año 1732 de muy buena letra en el Idioma Kiché; los he manifestado á los mejores Maestros de dicho Idioma, y aunque saben el significado de los términos, pero ninguno penetra su concepto, á excepcion de su último apartado, en que está puesto con claridad bastante, que aquel di a era oportuno para hacer cantar responsos, celebrar misas, y otras funciones devotas. Entiendo que entre sus papeles [de los Indios] [*sic*] se encontrarían en estos pueblos raras historias del Rey de Kiché, porque estos Indios tienen [á mi parecer) [*sic*] muy vivas esperanza de volver á tenerlo, y yo mismo al descuido, ó con algun cuidado los he puesto con varios pretextos, en que me dijeron como era el Rey de Kiché, y hablan de esto con mucha individualidad. El author de este Kalendario estuvo encarcelado por curandero, pero quebró la carcel, y no se ha visto mas; tengo especie de haberseme dicho que era el maestro de coro.[20]

Desafortunadamente, Cortés y Larraz no especifican sobre el significado de los días para la realización de los diversos actos rituales, pero hace una aclaración sugerente sobre el regreso del Rey Quiché. De acuerdo con Victoria Reifler,[21] el tiempo para los mayas es cíclico y no lineal; por lo tanto, la espera de un nuevo tiempo y el regreso de los antiguos elementos culturales responden a esta concepción. Otro elemento que se plasma en la refuncionalización del tiempo maya son los actos litúrgicos y los santos católicos, de tal manera que, en esa lógica, hay días propicios en la cuenta del *Tzolkin* para acudir a las iglesias que distan de la importancia de los días católicos oficiales.

En el documento se destaca que el año comenzó el 21 de febrero. Esta fecha tenía como día del *Tzolkin* al *Imox*, que, además, se relaciona estrechamente con un pasaje del *Popol Vuh.* "Este dia tiene aqueste signo

[20] *Ibidem,* p. 72.

[21] Victoria Reifler, *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas,* México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

imox, que dice: 'envidia del nieto' y hace alusión a la envidia de Hunbatz y Hunchoben a Hunahpu y Xbalanque, porque este nieto es de mujer, no de hombre".[22] En el *Popol Wuj*[23] está la referencia a *Jun Junajpu* y *Wuqub Junajpu,* que son los gemelos que viajan a *Xibalbá* y son vencidos por lo señores del inframundo. El cráneo de la dualidad de *Jun Junajpu* y *Wuqub Junajpu* es puesto en un árbol muerto, el cual cobra nueva vida con muchos frutos, en forma de calaveras. *Ixkik',* doncella del inframundo, acude a este lugar y la calavera de *Jun Junajpu* y *Wuqub Junajpu* le vierte un chisquete de saliva a su mano, quedando ella preñada. Su padre, al enterarse de tal deshonra, envía a unos búhos para sacrificarla. Sin embargo, ella los persuade de dejarla libre y llega a la faz de la tierra donde acude con la abuela *Ixmucané* para decirle que en su vientre trae a los descendientes de *Jun Junajpu* y *Wuqub Junajpu*, que serán los gemelos *Hunahpu* y *Xbalanque.* Los primeros hijos de *Jun Junajpu,* considerados como sabios, al paso del tiempo sienten envidia de sus hermanos gemelos. El castigo que recibirán por ese sentimiento será su transformación de hombres sabios a micos.

Las reminiscencias del *Popol Wuj* explican normas de comportamiento a partir del pasaje de *Jun Batz'* y *Jun Chowen* relacionado con el día *Imox*. Con lo anterior señalo que los días mayas contienen atributos que, además de señalarlos como *buenos* o *malos,* explican diversas concepciones, como son las normas de comportamiento a partir de la transmisión de consejos. Para los pueblos indígenas, esta noción del bien y del mal fue ambivalente. La imagen del diablo entre los pueblos de Mesoamérica puede relacionarse con la entidad del inframundo; es decir, de la fuerza-energía para el intercambio, equilibrio y reciprocidad con el mundo natural y humano. Para los evangelizadores, en cambio, el mal estaba presente en casi todas las acciones humanas y el diablo es partícipe de estos hechos y el infierno es el lugar a donde llegan las almas a pagar por las faltas cometidas en esta en vida. En la concepción de los pueblos mesoamericanos el mal no era la contraparte del bien, pues las entidades sagradas contenían atributos de ambas expresiones. Báez-Jorge, señala:

> Al convertirse en demonios, por obra y gracia de la teología de la colonización, los dioses indígenas enfrentaron persecuciones brutales, acciones devastadoras que victimaron también a sus devotos. Al Diablo se le culpó de propiciar hechizos y sortilegios; supuestamente vinculado a los sacerdotes autóctonos, sería responsabilizado de instigar rebeliones. La evangelización

[22] J. M. Weeks, *et al., op. cit.,* p. 74.

[23] *Popol Wuj* (versión Sam Colop), Guatemala, Biblioteca Guatemala/F&G Editores, 2011.

> colonial fraguó una imagen de Satanás acorde a sus propósitos. En consecuencia, en las cosmovisiones indígenas la noción del Mal fue reelaborada siguiendo las coordenadas de sus antiguos complejos simbólicos y la dirección estructural impuesta por su condición social subalterna, sin perder sus nexos con el Satán de la España barroca.[24]

En el segundo apartado del documento de 1722, nombrado *Calendario B*, se registra la cuenta del *Tzolkin*, que, a diferencia del calendario de 1685, sí especifica las características de cada día.[25] Para ahondar en la importancia de los días se describe el siguiente ejemplo a partir del día *Imox*, que de acuerdo con la relación que tiene con otros días y con su numeral, sus atributos cambian. En este sentido, días y números se articulan entre sí, lo que muestra una compleja relación de variantes que interpreta el especialista ritual para incidir en ellos.

1 ymox	[T] icbalƐih	1 Imox	Día de siembra
1 ah	avexabal Ɛih	1 Aj	Día de siembra
1 can	vtzilah ih	1 Kan	Un muy buen día
1 noh	Roo ychal	1 No'j	Los cinco[26]
1 thoh		1 toj	

En este ejemplo, de acuerdo con Francisco Ximénez, la partícula *ychal* expresa colectividades;[27] pero también refiere que estos días se mantendrían con las mismas características durante los próximos cinco años, de tal manera que podemos señalar que los días *I imox, 1 Aj, 1 Kan, 1 Noj, 1 Toj,* del año de 1722 y los consecutivos cinco periodos fueron fechas excelentes para plantar o sembrar. Con esta información se podría suponer que el especialista ritual a lo largo de la cuenta del *Tzolkin* de esos años podía realizar rituales a favor de la agricultura.

En dicha cuenta, el escriba registró grupos de cuatro o cinco días; es decir, conjuntó los días favorables o poco favorables que pudieran regular la vida social, siempre respetando el numeral que les correspondía, ya que el número también incide para especificar los atributos de los días. En el si-

[24] F. Báez-Jorge, *Los disfraces del diablo: ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2003, p. 273.

[25] J. M. Weeks *et al., op. cit.,* pp. 102-103.

[26] En el documento transcrito por Weeks dice "*Planting day, Sowing day, a very good day, all five*". *Vid.* J. M., *op. cit.*, pp. 103-104.

[27] *Ibidem,* p. 200.

guiente ejemplo está el día *Imox,* que tiene el numeral 5 y por tanto sus características cambian respecto al primer ejemplo.

5 can	Hun achij hun ixok	5 Kan	Un hombre, una mujer
5 noh	Ytzel vach	5 No'j	De mal carácter
5 thoh	Quemacunic	5 Toj	Ellos pecan
5 ymox	Caqui4ulmah ytzel	5 Imox	El mal les sucede
5 ah	Rumal yztel Rumal ytzel Ɛih Roo ychal	5 Aj	A causa del mal, porque éste es un día malo, los cinco[28]

En los días 5 *Kan,* 5 *No'j,* 5 *Toj*, 5 *Imox*, 5 *Aj* de 1722 se explica que hay un hombre y una mujer con un mal carácter, que pecan o cometen alguna falta, y les sucede algún infortunio por ser un día malo. Dicha interpretación podría referirse a que cualquier persona debe regular su estado de ánimo porque en estos días podrá padecer algún problema mayor, lo que sugiere normas de comportamiento que se regulan de acuerdo con los numerales a los días del *Tzolkin*.

La distribución de este calendario es sugerente, ya que muestra la relación directa de los atributos de los días respecto de las normas sociales, o bien, a los ciclos de la naturaleza o la agricultura. Como ya se mencionó, el *Tzolkin* estaba presente en el acontecer diario, de tal manera que los días con características menos favorables supondrían la realización de rituales para su regulación. Se puede afirmar, entonces, que en estos calendarios se establece una continuidad en la medición del tiempo y de sus significados, que como se ha visto, no son conocimientos y/o prácticas arcaizadas, sino que explican el dinamismo de las comunidades frente a la imposición de un nuevo orden del tiempo, por lo que el calendario siguió estructurando la vida indígena colonial.

Calendario de 1854

Antes de referirme al calendario de 1854, es necesario acotar que existen tres documentos del párroco Vicente Hernández Spina, quien vivió en Santa Catarina Ixtahuacán. El primero se encuentra en el libro de Estrada Monroy, *Datos para la Historia de la Iglesia en Guatemala,*[29] informe elabo-

[28] En inglés se lee: "A man, a women, of bad character, they sin, evil happens to them, because of evil, because this is an evil day, all five". *Vid*. J. M. Weeks, *et al., op. cit.,* p. 104.

[29] Agustín Estrada, *Datos para la Historia de la Iglesia en Guatemala,* Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala/Biblioteca "Goathemala", vol. xxvi, 1971.

rado para la visita pastoral del arzobispo García Peláez en 1847. Siete años después, el presbítero recibe la visita del alemán Karl Scherzer y amplió la información del *Haab* y del *Tzolkin*. Además de estos dos documentos, en el archivo de la arquidiócesis de Guatemala hallé una foja de 1853 que realizó el mismo clérigo

En 1847, el arzobispo García Peláez inicia una visita pastoral por diversas regiones de Guatemala, entre las que se encuentra Santa Catarina Ixtahuacán. Las primeras palabras de Hernández Spina son de penalidad, porque equipara la religión de los quichés con ruinas de fe, "ruinas en las costumbres, ruinas en lo material de la casa del Señor, ruinas en la habitación de sus ministros".[30] ¿A qué se refiere con *ruinas*?, este vocablo señala que tres siglos de evangelización de la religión católica poco o casi nada han permeado en la vida indígena. "Creen en un Dios creador y conservador del universo, que premia la virtud y que castiga el vicio; mas el Dios que ellos adoran no es el Dios de los cristianos, sino el Sol a quien rinden todos los juramentos [...] Creen que las estrellas y particularmente el planeta Venus son seres animados a quienes llaman Santos".[31] De acuerdo con la versión de Hernández Spina, los astros regulaban el inicio de la agricultura y la Luna era nombrada María y Venus como Santiago; la primera era considerada buena y el segundo malo.

Además de los astros, ciertos lugares del territorio eran considerados sagrados; "los montes, los cerros, los barrancos tienen en su concepto, sus dioses peculiares autores del bien y del mal que les sucede",[32] a los que se concebía como *dueños.* Dicha concepción de *dueño* está ampliamente difundida entre los pueblos mayas de Guatemala. Rafael Cabarrús explica que el *Tzuultaq'a* es el *dueño* de la montaña de los maya-q'eqchi y es quien regula la vida social;[33] por otro lado, entre los mayas-quichés de Chichicastenango, las montañas tienen *dueños* y en su interior se albergan diversas riquezas, principalmente animales y maíz. La concepción de *dueño* podría explicar el cuidado de la naturaleza, ya que, si el ser humano abusa de ella, recibe algún castigo, ya sea por medio de sueños o enfermedades anímicas o corporales. Desde esta lógica, el argumento de Hernández Spina sobre las entidades sagradas pareciera tener una continuidad hasta nuestros días entre los pueblos mayas.

Finalmente, el párroco refiere que todo cuanto hacían se regulaba por el significado de los días, ya sea para emprender un negocio, casarse, tomar algún cargo en la comunidad o asistir a la iglesia: "aunque no oyen misa los domingos, concurren todos al templo los días Tziquin, llenando la Iglesia

[30] *Ibidem,* p. 629.
[31] *Ibidem,* pp. 629-630.
[32] *Ibidem,* p. 630.
[33] Rafael Cabarrús, *La cosmovisión Q'eqchi' en proceso de cambio*, Guatemala, Iximulew, 2006.

de humo de copal y de candelas, oyéndose al mismo tiempo un murmullo que forman los adivinos".[34] Al respecto, y de acuerdo con Tedlock, una persona que nace en el día *Tziquin* goza de todo lo bueno para su vida material o espiritual y puede ser un buen contador del tiempo;[35] por lo tanto, refiere que éste es un día de abundancia.

En el calendario de 1854, conocido como *Calendario de Vicente Hernández Spina*, se hace mención del pueblo de Santa Catarina Ixtahuacán. Cortés y Larraz puntualiza que se trataba de gente *adinerada,* que se dedicaba a la agricultura y al comercio. González Galeotti señala que estos sistemas fueron las bases medulares durante el siglo XIX para los habitantes de Santa Catarina, quienes comerciaban sus productos en Quetzaltenango, Totonicapán, Sololá y Guatemala; esto significó un posicionamiento político y religioso, ya que dentro del recinto católico existía una cantidad apreciable de ornamentos de plata y de númenes católicos. Además, en este calendario se percibe una clara influencia de antiguas normas de comportamiento; asimismo, destacaba el papel de los especialistas rituales que, en conjunto, distó de los preceptos de la religión ortodoxa.

Para explicar lo anterior, es importante mencionar que las entidades mesoamericanas compartieron espacios con las divinidades católicas, donde el cronotopo se reajustó entre el espacio de lo sagrado y lo profano. La siguiente oración es una clara muestra de ello, pues vemos cómo entidades sagradas, santos católicos y días del *Tzokin* se hacen presentes en la plegaria de un ritualista.

> Oh! Jesucristo mi Dios; tú Dios hijo, con el Padre y el Espiritu Santo, eres un solo Dios. Hoy, en esta [*sic*] dia, a esta hora en este dia de Tijax; imploro á las santas que acompañan la aurora y los últimos rayos del dia; con las Santas almas te invóco [*sic*] á ti! Oh! Principe de los génios que habítas en este monte de Sija-Raxquim-. Venid almas santas de Juan Vachiac, de Dn. Domingo Vachiac, de Juan Yxquiaptap; almas santas repíto, de Diego Tziquin y de Dn Pedro Noj; vosotros! Oh Sacerdotes, vosotros á quienes está todo patente; y tú Principe de los génios; vosotros Dios del monte, Dios del llano Dn Purupeto Martin, venid, recibid este incienso, recibid ahora esta candela.[36]

Así, la presencia de los númenes católicos entra en diálogo con los montes y con el día *Tijax* del *Tzolkin*. Para hacer la petición, se nombra a ciertos hombres de la comunidad, tejiendo de esta manera la memoria colectiva; desafortunadamente, no se sabe dónde se realizó la plegaria, sin em-

[34] *Ibidem,* p. 634.
[35] Barbara Tedlock, *El tiempo y los mayas del altiplano,* Washington, Fundación Yax Te', 2002.
[36] J. M. Weeks, *et al., op. cit.,* p. 152.

bargo, en ella se ve una refuncionalización de la vida religiosa del pueblo. A lo largo de esta plegaria se invocan a más santos, entre los que se encuentran el señor de Esquipulas, la virgen de Chiantla, san Miguel Arcángel y santa Catarina. Según argumenta Luis Millones, para el caso peruano.

> A los pies de cada imagen fue naciendo otra historia, lejana a los martirios de los primeros tiempos de la cristiandad, o bien conformando versiones paralelas a la vida de Cristo, pero que al entroncarse con las tradiciones locales (muchas de origen precolombino) terminaban por conformar lo que hoy ya está consagrado como parte de la historia del pueblo y de su patrono […] Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales.[37]

Esta otra historia religiosa se comprende como un proceso de resistencia y de refuncionalización del mundo indígena, de tal manera que los días del *Tzolkin* estaban presentes para comprender fenómenos naturales como el ciclo agrícola del maíz, la relación con el territorio y los númenes católicos. A lo largo de dicho proceso dinámico, los atributos de los días también variaron, como se puede corroborar en los dos registros que realizó Hernández Spina, uno en 1847 y el otro en 1854. Los cambios entre uno y otro se pueden explicar porque el calendario *Haab* y la cuenta del *Tzolkin* se transmitieron de forma oral y de manera generacional por los especialistas rituales. Para ilustrar lo anterior, citaré un solo ejemplo.

Calendario de 1847		**Calendario de 1854**	
Día	Característica	Día	Característica
Noj	Día malo. En él creen trastornar la viveza o ingenio de sus contrarios	Noj	Dia[*sic*] bueno, consagrado al genio que preside al alma. En él se pide el buen entendimiento para el suplicante y para su familia

En su mayoría, los días del *Tzolkin* mantienen sus significados; sólo en el calendario de 1854, Hernández Spina añade la palabra "genios", aludiendo a los dueños del territorio. También se refiere al especialista ritual, el *Ajkij,* que se traduce como "sacerdote del Sol". Los días *Tijax, Kiej, Kanil, Ee, Aj, Ix, Tziquin, Ajmak* se destinan para los animales, la vida de los infantes,

[37] Luis Millones, *El rostro de la de, doce ensayos sobre la religiosidad andina,* Sevilla, Universidad Pablo de Olavide/Fundación El Monte, 1997, pp. 74 y 75.

la agricultura, el matrimonio, la salud, la suerte de los adultos; además de marcar celebraciones rituales en la iglesia y en las cuevas, montañas, bosques y montes. Su importancia radica en que estos días atraviesan el acontecer diario y mantienen una estrecha relación con el territorio, el cuidado de los animales y la agricultura.

Uso actual

Diversas investigaciones han abordado el uso del calendario *Haab* y el *Tzolkin* entre los pueblos mayas de la Guatemala actual; tal es el caso de Bárbara Tedlock, quien registró el significado de los días entre los quichés de Momostenango; Oliver La Farge II y Byers entre los jacaltecos;[38] Leonhard Schultze-Jena[39] en los quichés de Chichicastenango; Walburga Rupflin Alvarado (1999), quien recopila el significado de los días entre diversos pueblos mayas, y Canek Estrada Peña,[40] que muestra la relevancia del *Tzolkin*. La importancia de estas investigaciones es que dan luz sobre el uso de la cuenta maya en la actualidad.

A lo largo de los trabajos antes citados, destaca el uso constante del *Tzolkin*, mientras que el *Haab* lo es en menor medida. Se podría suponer que se debe a que el *Tzolkin* regula la vida comunitaria día con día, donde siempre está presente alguna entidad sagrada. En palabras de López Austin, "el patrón común del calendario en la tradición mesoamericana es el de un complejo integrado por ciclos de diversa duración [...] Cada dios-día trabaja en su tiempo en el mundo [...] y deja en su paso [...] la impronta de su poder y su carácter".[41]

En el territorio maya es donde se realizan los rituales relacionados con el tiempo, cerros, cuevas, montañas, ríos. Los días buscan regular las actividades para la agricultura, los bienes materiales, el cuidado de los niños, la apertura para un negocio, entre otros. También existe una ambivalencia de los días, donde el especialista, *el contador de los días,* puede interceder a favor de los seres humanos. Estos hombres y mujeres son "quienes mane-

[38] Oliver La Farge II y Douglas Byres, *El pueblo del cargador del año*, Guatemala, Fundación YaxTe'/Plumsock Mesoamerican Studies/CIRMA, 1997.

[39] Leonhard Schultze-Jena, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, Guatemala, Instituto del Ministerio de Educación Pública, 1954.

[40] Canek Estrada Peña, "Ideas del tiempo cíclico en la cuenta de 260 días entre los K'iche' contemporáneos. El ciclo ritual del día 8 B'atz", en Mercedes de la Garza y María del Carmen Valverde (eds.), *Continuidad, cambio y rupturas en la religión maya,* México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mayas, 2013, pp. 215-255.

[41] Alfredo López Austin y Luis Millones, *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes,* México, Era, 2015, pp. 47-49.

jan las cuentas y rezan a los días para que presenten su rostro más amable”[42] al mundo.

Conclusión

El tiempo es una creación conceptual que cada pueblo dota de significados y atributos particulares; en este sentido, los tres calendarios (1685, 1722, 1854) que se revisaron muestran una compleja articulación entre su función social y religiosa. En el primero se detallan los meses del *Haab*, que establecen una relación con el ciclo agrícola del maíz y los cambios estacionales. En el de 1722 se puso mayor énfasis para explicar los días del *Tzolkin* en el que cada numeral expresa acciones específicas para el comportamiento social, así como en el ciclo agrícola. Por último, en el de 1854 se aborda el *Tzolkin*, donde diferenciados entre *buenos* y *malos,* regulan las prácticas sociales y agrícolas.

El cronotopo no escapó a la vista del clero; era necesario explicar la realidad del otro, pero ¿cómo lograrlo sin que ello signifique una construcción del sujeto a partir de un mundo creado por quien mira, analiza y construye la realidad? De Certeau argumenta que el que observa sólo lo hace a través de espejos rotos de la realidad; quien nombra desde su razón ejerce un poder sobre el otro para decodificarlo como parte del campo de su conquista.[43] De tal manera que en estos tres calendarios sólo vemos fragmentos del tiempo de los pueblos mayas, —quienes pusieron en marcha una compleja comprensión del mundo a partir de un tiempo primigenio y que después refuncionalizaron antiguos y nuevos conocimientos sobre la realidad—, el cual sigue vigente hasta hoy día en las comunidades, así como en los procesos organizativos[44] de los pueblos mayas por la lucha de sus territorios.

[42] *Ibidem,* p. 51.

[43] Michel de Certeau, *La escritura de la historia,* México, Universidad Iberoamericana/ Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2010.

[44] No todas las agrupaciones están organizadas bajo un proceso de defensa territorial. También hay mayas que lucran con los conocimientos del tiempo, otros los rechazan por considerarlas prácticas idolátricas.

DEL NEGRO MEXICANO Y SU IDENTIDAD: MUESTREO TEÓRICO Y DISEÑO METODOLÓGICO

Tristano Volpato*

Resumen La propuesta explica dos tipologías de preguntas de investigación, diseñadas originalmente para el levantamiento de la información empírica para la monografía *Del negro mexicano y su identidad*. El artículo se desarticula en dos momentos, cada uno de los cuales busca explicitar las preguntas de "identificación" y las de "valoración": una forma de determinar la identidad individual y colectiva por medio de la memoria y un método de medir la percepción de los pobladores sobre las dinámicas de reconocimiento intercomunitario.

Abstract The aim of the paper is presenting two types of research-questions, originally prepared for the field work of the monography *Del negro mexicano y su identidad*. The work is organized into two moments; one dedicated at explaining the "identification" questions. The other presents the "valoration" ones. In the first case, we try to present individual and collective identity through memory; in the second we measure the perception people have about inter-community recognition process.

* Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Negro mexicano, autodeterminación, metodología de la investigación

Keywords
Black Mexican, self-determination, research methodology

El problema consiste en superar
la falsa antinomia asimilación-asociación
en la medida en que este último término significa
poner en conserva las civilizaciones indígenas,
volviendo a darle a la cultura su movimiento dialéctico
y constituyendo un fecundo diálogo,
o mejor aún, un coloquio entre dos amigos, distintos
en espíritu y temperamento.

Leopold S. Senghor

Con el objetivo de dar continuidad a la información relativa a la estructura y contenido del texto de nuestra autoría *Del negro mexicano y su identidad. Una propuesta teórico-metodológica para el reconocimiento*, cuyas primeras dos secciones han sido publicadas con anterioridad en esta revista,[1] el trabajo que se presenta describe la organización y el sentido conceptual/metodológico del instrumento que se diseñó y empleó para el trabajo de campo durante la investigación que se desarrolló entre 2017 y 2018 en los poblados de José María Morelos, Collantes y El Ciruelo, en la Costa Chica de Oaxaca, México.

El cuestionario que se ha diseñado para el levantamiento de los datos se pensó a partir de dos objetivos analíticos complementarios, tales como incursionar en la forma más adecuada de obtener la información relativa a la autodeterminación comunitaria en las comunidades estudiadas y justificar la relevancia de registrar la población según las necesidades y los cri-

[1] Tristano Volpato, "Identidad negra y reconocimiento en México" *Intersticios*, *Filosofía, Arte y Religión,* Publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, México, año 23, núm. 50-51, 2019; T. Volpato, "México negro. Un desafío sociocultural para el reconocimiento", *Intersticios*, Universidad Intercontinental, año 23, núm. 52, 2019.

terios de autopercepción sugeridos, prioritariamente, por los miembros de los poblados.

Con estas premisas, el instrumento empleado durante nuestro trabajo empírico mide la autopercepción de los pobladores de las comunidades negras de la Costa Chica de Oaxaca con base en un criterio metodológico que se construye de primera mano, sin ser modificado al momento de registrar el concepto de autodeterminación elegido por las personas.

Al momento de pensar cómo llevar a cabo la fase empírica del estudio y dar vida a un antecedente académico sobre la determinación de un criterio de autorreconocimiento que refleje la identidad local, el diseño del instrumento demandó la necesidad de crear nuevas preguntas de investigación y, sobre todo, de intervenir sobre la estructura del interrogante que el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), durante la *Encuesta Intercensal 2015*, decidió incorporar al formato de entrevista. De esta manera, inspirada en el interrogante 7 de la *Encuesta*,[2] la pregunta que hemos diseñado (y que pretendía reemplazar la que el Instituto antepuso a su levantamiento), fue integrada con nuevos elementos y categorías analíticas, especialmente para detectar, con una mejor aproximación, las variables que componen el criterio de autodeterminación afrodescendiente originalmente propuesto por el Inegi.[3] Como resultado de tal modificación, el interrogante original ha sido repensado en su estructura analítica, admitiendo la presencia de sólo una categoría de estudio por pregunta. Entonces, las categorías que, en sus orígenes, la integraban, fueron separadas y empleadas para crear tres interrogantes distintos y abiertos. Dicha modificación nos permitió preguntar acerca de los tres conceptos planteados (*afrodescendiente, afromexicano* y *negro*) —obviando la ambigüedad de una categorización múltiple— y crear un índice específico de disponibilidad léxica.[4]

---

[2] Pregunta 7, secc. III ("Características de las personas", "Cuestionario para viviendas particulares habitadas y población"), Inegi, *Encuesta Intercensal 2015. Síntesis metodológica y conceptual*, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, p.197.

[3] Más información en T. Volpato, "México negro. Un desafío sociocultural para el reconocimiento", pp. 227-247.

[4] Técnicamente, un índice de disponibilidad léxica es un exponente numérico, como un porcentaje, que permite calcular las proporciones binomiales de una cierta característica, de cero (ausencia de características) a uno (relación completa entre el concepto y su significado). En nuestro caso, el índice se calculará de dos maneras: por frecuencia absoluta (cuántas veces se repite una categoría) y cuántas veces cada categoría se repite en su conjunto, considerando los porcentajes de respuesta de las preguntas abiertas 7 y 8 del cuestionario. En el primer caso, el índice es calculado sobre los tres conceptos por los que se pregunta (*afrodescendiente*, *afromexicano*, y *negro*). Por otro lado, se contaron todas las categorías elegidas, también, cuando los entrevistados eligieron una o más opciones de respuesta. El índice de disponibilidad léxica (*D*) se compone de la posición asignada a un concepto específico o palabra (*i*), de la posición más alta obtenida por un concepto o palabra (*n*), de una posición

Por otro lado, el instrumento empleado para el levantamiento *in loco* quiere ser un detonante teórico-empírico que nos permite justificar la propuesta, explicitada en este trabajo, de emplear el término *negro* como el mejor referente metodológico y conceptual en el reconocimiento de la población africana de la Costa.[5] Esto significa buscar la mejor forma para de-

fija (*c*), de un coeficiente de dispersión (2.3), de la frecuencia absoluta de la respuesta (*f*) y del número de personas que responden a una pregunta específica (*i*). El resultado es un índice que explica cuántas veces los entrevistados han mencionado una respuesta y qué peso les otorga en su significación sociocultural (para el cálculo del índice, *vid*. T. Volpato, *Del negro mexicano y su identidad. Una propuesta teórico-metodológica para el reconocimiento*, México, Universidad Pontificia de México, *s. d.,* p. 176. Así, al afirmar que el concepto de *negro* se relaciona con *cultura*, como primera opción de respuesta, en la mayoría de los casos, esto se volverá condicionante al momento de interpretar los datos relativos y valorar la importancia del concepto en el registro poblacional local. *Cfr.* Humberto López Morales, "Lingüística Estadística", en Humberto López Morales (coord.), *Introducción a la lingüística actual*, Madrid, Playor, 1983, pp. 209-225; Juan López Chávez, Carlos Strassburger Frías, "Un modelo para el cálculo del índice de disponibilidad léxica individual: enseñanza del español como lengua materna", *Actas del II Seminario Internacional sobre Aportes de la Lingüística a la Enseñanza del Español como Lengua Materna*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1991, pp. 91-112; Isidro H. Cisneros, Julia I. Flores Dávila, *Metodología para el procesamiento de las preguntas de léxico*, México, Unidad de Estudios sobre la Opinión, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

[5] Tanto el primer trabajo "Identidad negra y reconocimiento en México", como el segundo "México negro. Un desafío sociocultural para el reconocimiento" buscan redefinir el concepto de *negro* a partir de una aproximación metodológica específica, en particular, por medio de la crítica a la pregunta 7 de la *Encuesta intercensal 2015* del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) y de una propuesta para el levantamiento que, durante el 2020, se llevó a cabo a nivel nacional. El reconocimiento constitucional fue el objetivo más relevante del intercenso, siendo añadido un tercer apartado (C) al art. 2 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.* Aun así, la referencia a derechos *ad hoc* a favor exclusivo de la población negra nacional cuenta con dos errores fundamentales. En primer lugar, el apartado C refiere a los derechos de minoría de los apartados A y B, relativos a la población indígena. En segundo lugar, la efectividad de dichos "privilegios" no se ha concretado en ninguno de los aspectos contemplados por la ley. De esta manera, el texto constitucional, al referirse a "los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo" (art. 2, ap. C), remite a derechos de minoría destinados exclusivamente a poblaciones *ab origine*, pues las comunidades negras no entran en la definición de "grupo indígena". Éste es un error de nombramiento porque, por causas históricas, lingüísticas y tradicionales (siendo estos los elementos culturales centrales para el reconocimiento del principio de indigenismo nacional), el pueblo negro mexicano se subdivide en comunidades culturales y no en grupos étnicos, característicos de las erróneamente definidas *comunidades* indígenas. Hasta el 9 de agosto de 2019, sólo las constituciones de Oaxaca y Guerrero reconocían la presencia de la negritud nacional y otorgaban personalidad jurídica a dicha minoría. En este sentido, a pesar de la imprecisión del art. 2 en su apartado C, éste representa, sin lugar a dudas, un primer avance hacia la integración de los afrodescendientes en México. *Vid.* art. 2 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, en su ratificación del 9 de agosto de 2019. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [en línea], https://www.juridicas.unam.mx/legislacion/ordenamiento/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos; H. Con-

terminar una categoría sociocultural que sea aceptada tanto por los pobladores, como por las instituciones encargadas del conteo (Inegi) y del registro correspondiente. El objetivo final de la investigación será, entonces, la creación de un criterio definitorio en el que la población negra de las comunidades costachiquenses se vea reflejada.

Tal dinámica cobrará más sentido si consideramos tres cualidades originarias de su identidad; a saber, la cultura local, la referencia territorial y la consciencia colectiva.

El concepto de *cultura local* se refiere a los parámetros de reproducción simbólica asociados a las tradiciones, las músicas, la lengua y a todos los demás elementos sociales que caracterizan la supervivencia de un cierto grado de "africanía mexicana". Así que demostrar que existe un cierto grado de tradicionalidad y memoria asociado a la presencia de las comunidades en el territorio supondrá la necesidad de reconocer la negritud mexicana como uno de los elementos clave para la definición del pluriculturalismo nacional. Esto significa que las comunidades locales podrán gozar de los derechos de libre determinación y autonomía que hoy son reservados para el beneficio exclusivo de los que la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos define como *pueblos originarios*.

Acerca del principio de autodeterminación, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en su artículo 2, ap. A y B, afirma:

> [las] constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público [...] [y la] Federación, las entidades federativas y los municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.[6]

greso del Estado Libre y Soberano de Oaxaca [en línea], www.congresooaxaca.gob.mx; Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Guerrero [en línea], http://congresogro.gob.mx/62/legislacion

Cfr. Sitio del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde se muestra el proceso de modificación a la *carta magna* impulsado por la Comisión Permanente del Congreso de la Unión. Diario Oficial, *Poder Ejecutivo, Secretaría de Gobernación*, México, 2019 [en línea], https://archivos.juridicas.unam.mx/www/legislacion/federal/reformas/DOF06062019.pdf

[6] *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, art.2, ap. A, párr. VIII; *Ibidem*, art. 2, ap. B.

De esta manera, registrar la presencia de la identidad negra mexicana a partir de las necesidades de las comunidades, especialmente en materia de autodeterminación, ha representado el antecedente empírico que dio vida a las bases del reconocimiento y de los derechos por "caracterización cultural" de la población negra nacional.

Aun así, este proceso en ningún momento tuvo el objetivo de transformar las "comunidades culturales" (como las afrodescendientes) en "pueblos tradicionales" (grupos indígenas); sino establecer, legalmente, un sistema de derechos y deberes para que los factores de representatividad (en favor de la identidad de los pueblos que demandan la intervención de las instituciones y del Estado) tomaran concreción y pudieran influenciar, positivamente, la calidad de vida de los individuos que involuntariamente o voluntariamente tomaron parte a la creación de dichas comunidades o pasaron a integrar su población a través del tiempo.

Por otro lado, la referencia al territorio determina la necesidad de ubicar en el mapa nacional a las comunidades negras de la Costa Chica de Oaxaca y, por extensión, a los demás grupos nacionales.[7] Esto es central en el reconocimiento de la presencia negra, pues, como en el caso de la minoría indígena, el lugar de asentamiento de las comunidades representa el *must* cultural que determina el estatus y la cualidad de un pueblo originario. Definir un espacio de referencia territorial para las comunidades negras locales cobra sentido por la posibilidad de demostrar la presencia de éstas en cierto lugar, los elementos culturales que las caracterizan y el momento histórico en el que se desenvuelve la dinámica de reconocimiento. En este sentido, el derecho al reconocimiento obligará a las instituciones a determinar acciones afirmativas, específicamente sobre el territorio de referencia de las comunidades mencionadas, en las leyes o por medio de decretos afines a las necesidades solicitadas en el proceso de demanda de los derechos de minoría establecidos. Así, la *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca* reconocerá "[las] comunidades afroamericanas y los indígenas per-

[7] Por medio del estudio que se llevó a cabo en la zona, esta investigación ha cobrado una relevancia nacional, pues, aun dando cuenta sólo de las dinámicas correspondientes a las comunidades de la Costa Chica de Oaxaca, especialmente las que el Inegi, en su origen, escogió para la *Encuesta Intercensal 2015*, el objetivo fue generar un antecedente académico para que el proceso de determinación de la identidad africana en México siguiera (y siga) desarrollándose hacia un reconocimiento objetivo y generalizado para todas las minorías afrodescendientes nacionales: los conceptos de negro, de afrodescendiente o de afromexicano; de hecho, no interesan exclusivamente a la Costa Chica de Oaxaca, sino a todas las comunidades negras de la República. Al crear un método para el registro de la población afrodescendiente, todos los pueblos o grupos que se reconozcan con tal nombramiento tendrán, legalmente, el derecho de gozar de los beneficios correspondientes al reconocimiento formal de su existencia, otorgado por el Estado.

tenecientes a cualquier otro pueblo procedentes de otro estado de la república y que residan temporal o permanente dentro del territorio del estado de Oaxaca, podrán acogerse a esta ley".[8]

> La presente Ley es reglamentaria del artículo 16 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca. Es de orden público e interés social y regirá en todo el territorio del Estado de Oaxaca en materia de derechos y cultura de los pueblos y comunidades indígenas; así como en las obligaciones de los Poderes del Estado en sus distintos ámbitos de gobierno. Sus disposiciones constituyen las prerrogativas mínimas para la existencia, pervivencia, dignidad y bienestar de dichos pueblos y comunidades indígenas.[9]

Así, el Estado de Oaxaca (que cuenta con una composición multiétnica, multilingüe y pluricultural, "sustentada en la presencia y diversidad de los pueblos y comunidades que lo integran")[10] deberá garantizar la presencia de políticas públicas y de derechos específicos para las comunidades y grupos étnicos locales. En este contexto,

> [El] derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas, así como del pueblo y comunidades afromexicanas, se expresa como autonomía, en tanto partes integrantes del Estado de Oaxaca, en el marco del orden jurídico vigente; por tanto, dichos pueblos y comunidades tienen personalidad jurídica de derecho público y gozan de derechos sociales. La ley reglamentaria establecerá las medidas y procedimientos que permitan hacer valer y respetar los derechos sociales de los pueblos y comunidades indígenas y del pueblo y comunidades afromexicanas.[11]

Finalmente, buscar los ejes determinantes de la memoria asociada a la cultura y a la capacidad de reconocerse como parte de un cierto grupo explica la modalidad por medio de la cual los miembros de la comunidad, conscientemente, demuestran querer el reconocimiento y conocer los motivos por los que la comunidad negra nacional tiene derecho a ser representa-

[8] H. Congreso del Estado de Oaxaca, *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca*, art. 2, 2017 [en línea], https://docs64.congresooaxaca.gob.mx/documents/legislacion_municipals/Ley_de_Derechos_de_los_Pueblos_y_Comunidades_Ind%C3%ADgenas_del_Estado_de_Oaxaca.pdf

[9] *Ibidem*, art. 1.

[10] *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, art. 16, 2017 [en línea], http://docs64.congresooaxaca.gob.mx/documents/legislacion_estatals/Constitucion+Politica+del+Estado+Libre+y+Soberano+de+Oaxaca+(Dto+ref+798+aprob+LXIV+Legis+18+sep+2019+PO+44+3a+Secc+2+nov+2019).pdf

[11] *Idem*.

da de manera adecuada (metodológica, teórica y legalmente) en las estructuras gubernamentales, económicas, culturales, sociales y políticas. En este caso, el reconocimiento de la identidad afromexicana perdería su significado primario si los pobladores no tuvieran la capacidad de autopercibirse en calidad de miembros, y la creación de políticas públicas destinadas a la mejora de la calidad de vida de los locales, carecería de sentido.

Con dichos antecedentes socioculturales y legales, el cuestionario ha sido pensado como un "complemento metodológico" que no se antepone a la *Encuesta Intercensal 2015* (ésta ya reúne las características principales de las comunidades a nivel nacional), sino que pretende integrar la información relativa a todos aquellos elementos socioculturales que, al ser explícitos, definirían la identidad negra local y crearían un cierto derecho de integración en favor de las comunidades afrodescendientes mexicanas. Igualmente, el formato ha sido destinado a "sólo" tres asentamientos (José María Morelos, Collantes, y El Ciruelo), cuya selección dependió del criterio metodológico empleado por el Instituto previo al levantamiento. Elegir estos poblados, para "reproducir" el estudio sobre autodeterminación afrodescendiente, cobra sentido por el alcance analítico que se quiere obtener con la presente investigación: demostrar la perfectibilidad del modelo del Inegi y aportar una mejora a la confiabilidad de los resultados obtenidos por el levantamiento de la *Encuesta*.

En este sentido, el cuestionario que diseñamos se dedica a la recolección de información directa (obtenida de fuentes primarias) acerca del criterio de autodeterminación afrodescendiente, excluyendo todos los demás rubros de corte demográfico, ya satisfechos a lo largo del estudio efectuado por el Instituto.

Tratándose de una encuesta construida para complementar y "corregir" la metodología empleada por el Inegi en el levantamiento de la información sobre autopercepción, el formato consta de doce preguntas, repartidas en *analíticas* y *demográficas*.

En el primer caso, el estudio incluye cuatro preguntas de *identificación* (números 2, 3, 4, y 5 del cuestionario), dos de *valoración* (números 1 y 6), dos de *autodefinición* (números 7 y 8) y una de *autodefinición de control* (número 9).

En el segundo, las demográficas son tres, incluyendo edad, educación y situación laboral, siendo "innecesario" profundizar ulteriormente en el perfil de población, ya recabado por las estadísticas del Instituto.[12] Estas preguntas sólo arrojan resultados complementarios que, en el análisis que nos ocupa, sirvieron para definir el perfil de población y generar una ten-

[12] Por razones de espacio, en esta sede no se reporta el formato de entrevista. No obstante, quien escribe cuenta con la información relativa.

dencia de respuesta referente a las categorías antepuestas a los entrevistados en las preguntas. No obstante, debido a la homogeneidad de los entrevistados en cuanto a educación o nivel socioeconómico, su asociación a la tipología de respuesta dada a los interrogantes por parte de la gente es, prácticamente, irrelevante.[13]

Preguntas de identificación

Respecto de las preguntas de identificación, éstas son interrogantes abiertos que miden el conocimiento de los encuestados acerca de los demás grupos culturales locales. Al mismo tiempo, permiten detectar el criterio de autopercepción comunitaria describiendo el grado de autoidentificación de los miembros de las comunidades como pertenecientes (o no) al grupo de referencia.

Así, al preguntar: *Por favor, dígame dos características típicas de una persona:* (*indígena*, *blanca*, *mestiza*, *negra*) (pregunta combinada: números 2 a 5 del cuestionario), se busca medir cuánto los actores conocen el "problema" de la negritud mexicana. Esto significa medir la consciencia individual y colectiva de las personas y tratar de demostrar que los entrevistados hoy conocen la situación de exclusión estructural en la cual están involucrados.

Además, la pregunta busca incluir el nivel de cercanía o distancia que las personas mantienen con el contexto en el que habitan, poniendo en relación las comunidades negras con otros grupos culturales originarios que pueblan el mismo territorio y que, a diferencia de las primeras, gozan de ciertos privilegios institucionales formales. A los indígenas el Estado les garantiza, formalmente, el autogobierno, el derecho a un sistema normativo propio,

[13] El instrumento de investigación, originalmente, se compone de tres tipologías de preguntas: *identificación*, *valoración*, *autoidentificación* y *autoidentificación de control*. Cada una de ellas reúne las informaciones relativas a la manera por medio de la cual los pobladores identifican ciertos elementos identitarios (raza, color, territorio, entre otros); cómo los entrevistados entienden el reconocimiento y asocian las dinámicas de defensa cultural a las prácticas políticas de diseño e implementación de los derechos *ad hoc*; el proceso de autodeterminación identitaria. Por razones de espacio, en este primer acercamiento a la metodología empleada para la construcción de la información levantada para *Del negro mexicano y su reconocimiento*, se describen sólo las primeras dos tipologías, pues la tercera implica un razonamiento mucho más amplio que atraviesa los datos blandos recabados, los datos duros poblacionales y las percepciones individuales sobre los mismos. Lo cual sobrentiende un proceso de interpretación y análisis multivariado. En este sentido, nuestra elección fue la de separar la tercera sección y dedicarle una publicación aparte, gracias a la cual esperamos poder reconstruir el sentido y las cualidades que, consideramos, tengan los resultados de investigación alcanzados. El formato de entrevista será publicado conjuntamente con la sección relativa a las preguntas de *autoidentificación* y *autoidentificación de control*.

la legalidad de autodefinirse por un territorio ancestral de residencia étnica[14] y "la constatación histórica de la heterogeneidad cultural".[15]

En contraste, la carta magna mexicana ignora cualquier terminología asociada con los conceptos de *afrodescendiente*, *afromexicano* o *negro*, otorgando responsabilidad absoluta a la *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca* —que en su artículo 16 afirma proteger "también, a las comunidades afromexicanas y a los indígenas pertenecientes a cualquier otro pueblo procedentes de otros estados de la República y que por cualquier circunstancia, residan dentro del territorio del Estado de Oaxaca"—[16] y a la *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca* cuyo artículo 2 reconoce la existencia de comunidades *afroamericanas* locales. Así, la relevancia de preguntar acerca de un "otro generalizado" radica en que el problema de los negros es la invisibilidad estructural, pues el principio de indigenismo nacional acapara los derechos y limita las oportunidades.[17] No obstante, este principio, a pesar de reflejarse ampliamente en el documento constitucional mexicano, se basa en aclaraciones innecesarias ("La nación mexicana es única e indivisible"[18]) y "[d]emuestra una falta de sensibilidad histórica y política, como reflejo todavía de una mentalidad colonial: excluyente, intolerante, racista".[19]

En este sentido, el objetivo de la pregunta no es clasificar las diferencias o las similitudes entre grupos culturales, sino detectar si existe alguna percepción específica acerca de un *otro generalizado*, perteneciente a las demás comunidades que pueblan el territorio, y de qué manera esta misma percepción condiciona la conducta de las personas que habitan el lugar.

Agregado a ello, el interrogante busca detectar la capacidad de distinción que los actores tienen frente al pluralismo; en este caso, la pregunta

[14] *Diario Oficial de la Federación*, 2017 [en línea], http://www.dof.gob.mx/; Miguel Carbonell Sánchez, "Constitución y derechos indígenas: introducción a la reforma constitucional del 14 de agosto de 2001", en Miguel Carbonell Sánchez, Karla Pérez Portilla, *Comentarios a la Reforma Constitucional en Materia Indígena*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, pp. 11-36; Jorge A. González Galván, "La validez del derecho indígena en el derecho nacional", en Miguel Carbonell Sánchez, Karla Pérez Portilla, *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena*, pp. 37-50.

[15] Jorge A. González Galván, "La Reforma Constitucional en materia indígena", *Cuestiones Constitucionales. Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, núm. 7, julio-diciembre 2002, pp. 253-259.

[16] *Vid*. nota 10 de este trabajo.

[17] M. Carbonell Sánchez, K. Pérez Portilla, *Comentarios a la Reforma Constitucional en materia indígena…*

[18] Afirmación recabada de J. A. González Galván, "La validez del derecho indígena en el derecho nacional…", p. 40, art. 2, párr. I.

[19] *Idem*.

encuesta acerca de la dinámica de la diversidad cultural, especialmente relacionada con los rasgos físicos; no obstante, al encuestar a las personas, el interrogante aclara, también, si existen percepciones positivas o negativas asociadas al fenotipo. Por ejemplo, si los entrevistados respondieran *lengua* y *vestimentas* como conceptos asociados a la categoría de *indígena*, dicha opinión resultaría neutra, pues sólo demuestra un conocimiento general de características culturales visibles: un indígena habla una lengua originaria y se caracteriza por la vestimenta típica de su grupo étnico.

Por el contrario, si las personas identificaran con términos negativos al grupo por el que se interroga, esto significaría que la percepción local acerca de los indígenas sufre un sesgo que, probablemente, dependerá de la idealización de la conducta de los miembros de este grupo o de otros elementos cuya relevancia ameritaría una mayor profundización. En ambos casos estaríamos hablando de un principio discriminatorio construido a partir de la estereotipación del otro; algo que, a lo largo de la teoría sociológica, se ha definido como "principio de estigma".[20] A partir de este concepto, la pregunta que se antepone a los entrevistados busca detectar qué tipologías de exclusión y/o discriminación potencial existe con base en el principio de autopercepción comunitaria. Esto significa que, al identificarse con cierto grupo, los actores pueden conjuntamente desarrollar un principio "ultracomunitarista"[21] que no sirve sólo para la determinación de los rasgos culturales colectivos, sino para negativizar al *otro* como método implícito para valorizar los elementos que caracterizan al propio grupo de pertenencia.

[20] Las opiniones expresadas por los entrevistados determinan el grado de aceptación o discriminación que los actores demuestran frente a los problemas de reconocimiento y/o determinación de la identidad local. Para obtener la valoración de las posturas sociales explicitadas por las personas, al momento de responder, se llevó a cabo un "análisis de sentimientos" cuyo objetivo es determinar el peso de los juicios relativos a dinámicas que afectan de manera directa (o indirecta) a los actores involucrados en el contexto de referencia. Metodológicamente, se suman (en frecuencia absoluta) las palabras que los entrevistados atribuyen a los conceptos por los que se interroga y se determina la valencia "negativa", "positiva" o "neutra" de cada una de ellas. Acerca del concepto de *estigma social*: *Cfr*. Erving Goffman, *Encounters*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1961; E. Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Nueva York, Prentice-Hall, 1963; Daniel Goleman, *Social Intelligence*, Nueva York, Bantam, 2006; Bruce G. Link, Jo C. Phelan, "Conceptualizing stigma", *Annual Review of Sociology*, Washington, D.C., núm. 27, 2001, pp. 363-385.

[21] La esencia del comunitarismo se puede resumir en el pensamiento de Michael Walzer, quien sostiene la fragmentariedad de la sociedad liberal frente a la comunitaria, representando esta última la necesidad de la coherencia, de la conexión y de la capacidad de diálogo entre las minorías o grupos culturales nacionales. "Liberal society, seen in the light of this first communitarian critique, is fragmentation in practice; and community is the exact opposite, the home of coherence, connection, and narrative capacity". *Cfr*. Michael Walzer, "The communitarian critique of Liberalism", *Political Theory*, Washington, D.C., vol. 18, núm. 1, 1990, pp. 6-23.

En este sentido, las respuestas dadas al interrogante determinarían la *cualidad* de la percepción de la población afrodescendiente frente a los demás en una dinámica de convivencia sociocultural; lo cual, en última instancia, se transformaría en un principio de microexclusión estructural: un reflejo de la exclusión por parte de la sociedad mexicana hacia las comunidades negras, concretadas en una discriminación mutua entre discriminados.

Esta dinámica afecta doblemente el proceso de reconocimiento e integración, pues si las minorías nacionales viven un proceso de exclusión estructural por parte de las instituciones y del Estado, y las comunidades afrodescendientes, a su vez, discriminan a grupos culturales locales, siendo discriminadas por éstos, la irreversibilidad de la situación es evidente. De esa forma, preguntar acerca de un *otro* no nos permite sólo obtener respuestas útiles para entender cómo los negros ven a los no-negros; además, nos aclara la relación entre diversidad e igualdad, identidad y equidad, injusticia y compromiso. Responder a un hipotético *¿cómo definiría usted al otro?* se transforma así en una cuestión de importancia visceral para conocer la psicología de nuestra *población objetivo* y para entender cómo intervenir concretamente para resolver el dilema del estigma que, al parecer, representa la clave del entero problema del reconocimiento negro en México.

En línea con dicha perspectiva, existen dos motivos preponderantes, de carácter sociocultural, que impulsan la dinámica de inclusión-exclusión adentro y afuera de las comunidades.

Por una parte, los actores, en su mayoría, no cuentan con el conocimiento mínimo para autodefinirse (y ubicarse) en el grupo negro de referencia. Esto significa que, no obstante, las personas hayan nacido, vivan y participen activamente en el desarrollo de las actividades tradicionales locales, no existe un *sistema cultural* estructurado (interiorizado individual o colectivamente) que les permita, conscientemente, determinar su pertenencia a una minoría nacional específica. Es como si los actores se caracterizaran por un sistema de autodeterminación desestructurado que los impulsa hacia una continua falta de autorreconocimiento con el propio grupo de descendencia. En última instancia, el elemento que caracteriza la dinámica de olvido progresivo de los orígenes africanos locales será la incapacidad de los actores para autodefinirse como únicos e indivisibles, siendo ésta una situación indispensable para la supervivencia de la cultura y de los parámetros de reconocimiento local.

Por otro lado, de manera reciente, las comunidades han empezado a incorporar en sus conocimientos la información relativa a sus orígenes, sobre todo, los que están correlacionados con la dinámica del mestizaje racial. Esto condiciona la capacidad de los actores de distinguir rasgos fenotípicos específicos, limitando, además, su relación potencial con otro generalizado: alguien que no corresponde al parámetro estético de las personas que

pueblan las comunidades negras locales y que, a pesar de ello, participan en la dinámica de convivencia en los asentamientos. En tal sentido, la determinación de la raza se transforma en un parámetro homogéneo de supervivencia y se aleja siempre más (progresivamente y constantemente) de lo que el etnocentrismo crónico de las concepciones antropológicas del siglo XIX consideraba ser el elemento determinante de la identidad de rol: una forma de autodeterminación social derivada de la relación interpersonal con un grupo más amplio que corresponde particularmente con un proceso de autointerdependencia generado por las dinámicas de diferencia cultural y autoconstrucción comunitaria.[22]

En cuanto al concepto de *estigma*, éste se refiere a la dinámica de exclusión producida por un prejuicio generado por la formación de estereotipos que conducen a una clasificación negativa de un individuo o un grupo de actores. Esto se debe a tres factores centrales de la autodeterminación: la identificación del grupo y los objetivos colectivos; la cultura dominante; las razones para buscar reconocimiento para sí mismos como miembros de una comunidad o una minoría específica. En el primer caso, los actores declinan su autorreconocimiento con los parámetros culturales del grupo en el que participan y comienzan a buscar la similitud con el marco cultural general. En el segundo, reconocen los valores y las normas nacionales (las características dominantes de la cultura nacional) y empiezan a preferirlos sobre los valores originales que habían compartido previamente con el grupo de pertenencia. Finalmente, los individuos tienden a perder interés para el universo simbólico original y empiezan a inclinarse hacia un proceso de autopercepción homogeneizada. Así eligen definirse como parte de la Nación y se alejan de sus orígenes raciales y culturales.[23] En este caso, al preguntar por el tipo de relación que los pobladores conservan con otros grupos culturales locales, el interrogante explora el proceso potencial de automarginación, lo cual puede llegar a determinar una dinámica de autodeterminación débil y explicar así la falta de autoconciencia cultural.

Más específicamente, la necesidad de entender la dinámica del estigma local no radica sólo en la descripción del proceso de exclusión-inclusión que se encuentra en la base de las interacciones sociales entre comunidades,

---

[22] Leonard S. Cottrell, "Some neglected problems of social psychology", *American Sociological Review*, vol. 15, núm. 6, 1950, pp. 705-712; Nilanjana Dasgupta, "Implicit ingroup favoritism, outgroup favoritism, and their behavioural manifestations", *Social Justice Research*, núm. 17, 2004, pp. 143-169; D. Goleman, *Social Intelligence…,* pp. 363-385.

[23] Brenda Major, Laurie T. O'Brien, "The social psychology of stigma", *Annual Review of Psychology*, Washington, D.C., núm. 56, 2005, pp. 393-421; B.G. Link, J. C. Phelan, "Conceptualizing stigma…", pp. 363-385.

sino también en la relación intragrupal que determina, finalmente, la toma de decisiones entre miembros de los mismos asentamientos.

En este sentido, el interrogante antepuesto a los entrevistados nos permite explicar los efectos del estigma sobre el *modus vivendi*, las tradiciones y el sentido de pertenencia a la comunidad de actores que son parte de minorías nacionales subordinadas, lo que los multiculturalistas definen como subgrupos: *afrodescendientes*, *afromexicanos*, *afromestizos*, *indígenas*, *negros*, *mulatos*, entre otras categorías. El estigma no representa una cualidad humana,[24] sino que refleja un tipo específico de actitud individual o colectiva que se solidifica en la percepción negativa de una persona, un conjunto de individuos o un complejo de atributos de cualquiera de ellos. Este conjunto de atributos es profundamente desacreditador y contribuye a cambiar a la persona estigmatizada, transformándola de "una persona completa y habitual a una persona contaminada y con menos valor social reconocido colectivamente".[25] Al mismo tiempo, el estigma se interpone entre la percepción de un *otro generalizado* y una realidad social que tiene lugar en un estado de tensión constante entre la aceptación y el rechazo de la diversidad.

En este tipo de relación, el estigma representa el efecto de un prejuicio que "constituye una discrepancia especial entre la identidad social virtual y real"[26] y corresponde a una dinámica específica de discriminación.

Al preguntar acerca de la caracterización de minorías culturales locales, la pregunta explora así tres elementos centrales del problema: la disposición de los pobladores hacia la diferencia en el cuerpo y en el color del otro; la conducta social que los actores mantienen con los "diversos" respecto de la dinámica de inclusión-exclusión comunitaria; el proceso de intolerancia *a priori* que proporciona la raza (estética y fenotipo).

En este caso, el efecto del estigma no sólo afecta cómo la dinámica de aceptación-rechazo determina el sistema de conducta dentro de la sociedad,[27] también minimiza las posibilidades efectivas de la minoría negra

[24] Otto Klineberg, *Race Differences*, Nueva York, Harper & Bros, 1935; O. Klineberg, "Negro-white differences in Intelligence Test Performance: a new look at an old problem", *American Psychologist*, Washington, D.C., vol. 18, núm. 4, 1963, pp. 198-203; John C. Loehlin, Lindzey Gardner, James N. Spuhler, *Race Differences in Intelligence*, San Francisco, Freeman, 1975.

[25] "The stigmatized person from a whole and usual person to a tainted, discounted one"; E. Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*…, p. 3.

[26] "Constitutes a special discrepancy between virtual and actual social identity"; *Idem*.

[27] Chandran Kukathas, "Cultural toleration. Some contemporary liberal views of toleration", en Ian Shapiro, Will Kymlicka (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, Nueva York, New York University Press, 1997, pp. 69-104.

en su interacción con las instituciones locales y la sociedad civil y sus oportunidades de mejorar su calidad de vida.[28]

Como lo sugirieron Major y O'Brien,[29] los mecanismos por los cuales el estigma afecta a individuos o colectividades son cuatro: un tratamiento negativo y una discriminación directa; un proceso de confirmación de la expectativa; una activación automática del estereotipo; un proceso de amenaza de identidad. La percepción negativa de los demás genera un proceso de inferiorización que "puede producir un comportamiento consistente con el estereotipo incluso entre las personas que no son parte del grupo, siempre y cuando éstas tengan conocimiento del estereotipo",[30] y afectar "el estado social, el bienestar psicológico y la salud física de los estigmatizados".[31]

La acumulación de tales prácticas finalmente se "institucionaliza", transformándose en una suerte de objetivización de "estereotipos culturales". En este caso, también es posible distinguir entre la simple "acción de estereotipos" (una acción discriminatoria ubicada temporalmente) y una "asignación de estereotipos" (la cristalización de una exclusión estructural).

Asignar un estereotipo específico al pueblo negro mexicano significa que los individuos empezarán a percibir su propia identidad por medio de una clasificación externa al grupo y que el estereotipo construido a partir de esta relación entre mayoría mestiza y minoría negra se transformará en un proceso transversal de discriminación, afectando las generaciones presentes y futuras.[32] Las minorías comenzarán así a identificarse como alguien (un actor colectivo) que tiene una discapacidad (una social) que no les permite integrarse en la estructura social local y ese mismo estereotipo legitimará el marco sociocultural general para, automáticamente, limitar la integración de los actores que serán identificados a partir de características socialmente reconocibles.[33]

Finalmente, el principal resultado obtenido por la aplicación social de tales estereotipos se concretiza en una exclusión estructural general.

Esta dinámica de estereotipación de la cultura local resulta así en algo que podemos definir como el producto de una marginalidad sociocultural que limita el reconocimiento fuera del grupo y que legitima cierto grado de "en-

---

[28] E. Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*…, p. 3.

[29] Brenda Major, Laurie T. O'Brien, The Social Psychology of Stigma, *Annual Review of Psychology,* 2005. doi 10.1146/annurev.psych.56.091103.070137

[30] "Can produce stereotype-consistent behavior even among people who are not members of the group, as long as they aware of the stereotype". *Cfr.* B. Major, L. T. O'Brien, "The Social Psychology of Stigma…", p. 397.

[31] "Affects the social status, psychological well-being, and physical health of the stigmatized". *Ibidem*, p. 396.

[32] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Londres, Pluto Press, 2008.

[33] *Idem*.

fermedad autogenerativa", Fanon *dixit*, asumida por la minoría como un problema de su propia cultura o de su comportamiento social, dentro y fuera de las comunidades.[34]

Bajo una autopercepción colectiva negativa, las comunidades negras decidirán, en última instancia, abandonar la tarea del reconocimiento, conformándose, en cambio, con los parámetros impuestos por la cultura "dominante" nacional; esto es crear un efecto "circular" de autodiscriminación construida que impulsa la superposición del *otro generalizado* a los múltiples *yos* colectivos que crean la identidad local.

El objetivo de la pregunta será, entonces, dar claridad al problema sublevado y ofrecer una forma alternativa de repensar la dinámica de interacción local, resolviendo, en el campo, el desequilibrio sociocultural que este proceso, finalmente, acarrea.

Preguntas de valoración

Las preguntas de valoración explican la percepción de los entrevistados acerca de la dinámica de convivencia, de las tradiciones y de la memoria colectiva.

Con el objetivo de explorar la relación existente entre estos factores y la población negra local se ha diseñado el interrogante número 1 del cuestionario empleado para el levantamiento. Éste explora los elementos que las personas consideran necesarios para determinar la pertenencia o legitimar la exclusión de ciertos actores del universo simbólico de referencia.

Así, al preguntar: *Por favor, dígame: para que usted pueda ser parte de la comunidad en la que vive (se sienta incluido/a, pueda participar en las actividades del pueblo, entre otros), ¿qué tan importante es conocer... (las tradiciones locales, la cultura africana, la lengua, la historia de sus orígenes, el origen de su familia)?,*[35] no se pide a los entrevistados contestar según su gusto o su percepción individual, aunque el factor subjetivo jugará un papel fundamental en la valoración de estas categorías de respuesta. El interrogante tratará de crear una suerte de tendencia general acerca de las opiniones de los pobladores en cuanto a los elementos que, colectivamente, se imponen como indispensables para la determinación de la identidad negra local. En este sentido, la pregunta quiere desdibujar una imagen de conjunto que determina, en última instancia, una percepción colectiva de la cultura y de la forma de pensar de los actores que pueblan la zona. Así se pretende crear un patrón de respuestas que explique cómo los pobladores enfrentan al proble-

[34] *Idem.*

[35] La escala de valoración es *Nada importante*, *Poco importante*, *Ni poco ni muy importante* (como respuesta espontánea), *Importante* y *Muy importante*.

ma de la representatividad local y su relación con la supervivencia de ciertas tradiciones. Aunado a ello, la pregunta explora si existe un cierto grado de consciencia colectiva acerca de los elementos clave de la cultura local.

Para otorgar una relevancia objetiva a las opiniones de los encuestados, se tomará en cuenta el peso que las personas asocian a cada concepto (y entonces a la importancia cultural, social o lingüística) para cada una de las categorías por las cuales se interroga. De esa manera, se considera medir la capacidad de elección de los pobladores frente a las diversas opciones de respuesta.

Si, por ejemplo, la mayoría de los entrevistados evaluara como *muy importante* conocer y seguir las tradiciones locales, pero atribuyera muy poca relevancia a los orígenes familiares, esto significaría que la negritud local representa una suerte de "derecho adquirido" por la experiencia de vivir en un lugar en el que predominan las tradiciones de origen africano. En este caso, se justificará, también, la relevancia de nuestra posición teórica cuyo *must* interpretativo se construye a partir de la capacidad de los actores de reinventarse y de transformar los parámetros culturales de reproducción propia (universos simbólicos individuales) en parámetros de reconocimiento colectivo mutuo. Así, al nacer en el lugar, los actores se determinan por los códigos de conducta del contexto en el que estos mismos códigos son producidos y permanecen activos. Por el contrario, si las personas valoraran mayormente la lengua sobre la historia de sus orígenes, esto explicaría que su identidad depende de la memoria colectiva, no de los rezagos culturales que han permanecido a lo largo de los siglos, tal es el caso de las poblaciones *ab origine*. Se pretende, entonces, entender cómo piensa la población local y crear ciertos parámetros de convivencia, de reconocimiento mutuo o de "selección cultural". En este sentido, elegir entre categorías de reconocimiento que determinan la cultura local no es sólo una forma de externalizar características culturales azarosas, sino un proceso sociocultural que se transforma en un símbolo del pensamiento y de la memoria colectiva.

Además, entender la manera por la cual las personas crean sus propios parámetros de conducta frente a las necesidades (nuevas o tradicionales) impuestas por el contexto en el cual los actores se encuentran, significa comprender cómo se han generado ciertas convicciones, ciertos valores, ciertos grados de prejuicio, y buscar una respuesta asertiva acerca del porqué se volvería indispensable para el observador tomar en cuenta algunos elementos, descartando otros.

Buscar respuestas sobre cómo se determina la identidad o el estatus de los actores sociales, corresponde así a una visión "geológica" de la cultura; Lévi-Strauss *dixit* que se compromete a determinar "geomorfológicamente" la estructura de la elección colectiva (explicando la forma por medio de la cual las personas, en su mayoría, prefirieron ciertas categorías sobre otras) y

el significado intrínseco a esa misma elección.[36] Así, la cultura que se define, en realidad, sólo sirve como parámetro para determinar lo que no es parte de ese contexto social y que quedará como una definición estructural, no esencial, de la identidad. De hecho, ocurre a menudo que "la tarea esencial consiste en comparar formas vecinas, antes que en definir con precisión cada una de ellas; y las deformaciones de una figura complicada pueden ser un fenómeno fácil de comprender, aunque la figura misma permanezca sin ser analizada ni definida".[37]

En el primer caso, se trata de hacer luz sobre un elemento estrictamente técnico del levantamiento. Preguntar por un número limitado de categorías entre las cuales elegir no significa excluir los elementos que, por una u otra razón, no hayan sido contemplados para el análisis de los factores culturales locales; al contrario, emplear sólo cinco categorías analíticas significa haber integrado en las variables contenidas en la batería de la pregunta todos los elementos que, a primera vista, quedaron rezagados. La primera categoría, asociada con las tradiciones locales, es ejemplo de ello, pues existe un sinnúmero de elementos culturales que podrían considerarse tradicionales (o no tradicionales), dependiendo esta clasificación de un criterio estrictamente subjetivo de los pobladores.

Por ejemplo, si preguntáramos directamente por la *Danza de los Diablos*, las personas que integran la comunidad de Collantes atribuirían a este baile un valor claramente tradicional. Por el contrario, los pobladores de José María Morelos o El Ciruelo podrían opinar de manera distinta. Si afirmaran que la *Danza de los Diablos* les pertenece por asociación histórica (la *Danza de los Diablos* es de origen africano, así como los pobladores), sería erróneo; considerar que este baile no pertenece a las tradiciones locales significaría restar valor sociocultural a una tradición tan presente y respetada localmente.[38]

El problema radica en dos aspectos complementarios. Por una parte, metodológicamente, resulta de vital importancia permitir la inclusión de los elementos culturales que los actores encuestados consideran ser parte de su universo simbólico. Sin embargo, si permitiéramos la inserción de elementos culturales tradicionales en grupos cuyos conocimientos ancestrales difieren del marco general de referencia, estaríamos valorando ciertas manifestaciones culturales sobre otras, cometiendo un error de valoración y medición muy grave. Por otro, preguntar por todas las categorías culturales que consi-

[36] Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995.

[37] D'Arcy Wentworth Thompson, *On Growth and Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952, pp. 343 y 1032.

[38] Para entender el contexto social de la *Danza de los Diablos* y su valencia cultural e histórica, *Cfr*. T. Volpato, *Social Exclusion and the Negotiation of Afro-Mexican Identity in the Costa Chica of Oaxaca, México*, Verona, Casa Editrice Mazziana, 2015, pp. 112-123.

deramos deberían contemplarse en el análisis, significaría sesgar la pregunta y, en consecuencia, las respuestas dadas al interrogante.

En segunda instancia, el problema del símbolo cultural determina las cualidades de una cultura o de una forma de pensamiento que permiten lógicas sistemáticas abstractas (como procesos causales) y que permean la necesidad de lo que Clifford Geertz define *descripción densa*:[39] una forma de categorizar los valores, las normas y las ideologías que otorga "peso" sociocultural al pensamiento de los actores sociales. Esto exige obviar relaciones sociales omniabarcantes y abrazar la resignificación de un texto social, mapificando las estructuras culturales que informan la vida como sistema.[40] Tal dinámica nos permitirá obtener respuestas lo más fidedignas posibles por medio de la autodeterminación de los elementos más representativos para los entrevistados.

En este sentido, las personas atribuirán cierto estatus de valoración colectiva a las categorías por las que se pregunta y crearán un valor cultural objetivo a partir de la existencia de ciertos elementos de reconocimiento, independientemente de la importancia que las tradiciones cobren históricamente para la definición de la identidad de una cierta comunidad o minoría cultural.

El valor atribuido a las tradiciones, a la cultura africana, a la lengua o a los orígenes familiares será, entonces, sólo el reflejo de una dinámica de autorreconocimiento construida sobre una reflexión individual y genuina a partir de lo que, concretamente, representan los actores locales; este proceso implícitamente admite la existencia de una especie de confiabilidad teórica que se construye sobre el juicio individual de los actores sociales y que ha sido filtrada (y así producida) por el conocimiento que éstos tienen de la cultura local y de sus elementos más comunes.

En última instancia, dicha metodología garantiza la interpretación de los significados intrínsecos a la cultura africana local de manera estrictamente semiótica, en la que los actores sociales son creadores y receptores de signos y símbolos empleados en un determinado entorno social. Dependiendo de cómo se haya establecido este entorno, el significado de la cultura y sus derivados se alimentan de esos mismos significados y símbolos que la dinámica social impone compulsiva o electivamente en un nuevo conjunto de patrones locales evaluativos y normativos. Si esta significación es pública y explora la importancia de la cultura, la conclusión lógica del silogismo es que la interpretación de la cultura es pública, precisamente porque la significación lo es.[41]

---

[39] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.

[40] *Idem*.

[41] *Idem*.

En cambio, respecto del razonamiento sobre *cultura*, este concepto ha sido tratado de manera intencionalmente laxa, pues los elementos que lo determinan no son exclusivos de la negritud, sino transversales a la religión, a la estética, a la lengua y al territorio. Esto nos aclara nuevamente los motivos por los que un criterio que contiene el término *afro* no se adecua al contexto sociocultural demandado por la población negra de la Costa Chica. África representa un continente pluricultural, plurilingüístico y multirracial, por lo que sería imposible encuestar a los pobladores acerca de las características específicas de los grupos étnicos o de las tribus que han dado vida, a lo largo de los siglos, a las comunidades negras oaxaqueñas. En contraste, optamos por un criterio general de identificación, pues uno de los objetivos de la pregunta es explorar el grado de conocimiento que las personas tienen acerca de sus orígenes, independientemente de la zona específica, ancestral o histórica de proveniencia. Entonces, es relevante destacar que el interrogante remarca la capacidad de las comunidades de ubicarse histórica y culturalmente, refiriendo algún conocimiento acerca de los rasgos identitarios que determinaron, en primera instancia, las conductas y el *modus vivendi* de los actores sociales en la Costa.

Sobre todo, en el caso de la religión o de la lengua, no tendría alguna utilidad metodológica preguntar acerca de las creencias o los rituales mágicos (comunes en algunas comunidades negras veracruzanas o coahuileñas, como en Yanga o entre los mascogos), pues, hoy, las personas cuentan con un conocimiento ancestral *in potenza* que se determina más por el recuerdo individual que por la memoria colectiva.[42]

En este caso, la diferencia es clave para entender los mecanismos de determinación del estatus cultural. El recuerdo es un factor complejo de reconstrucción de los hechos individuales que dependen del contacto más o menos cercano de los pobladores actuales con sus generaciones inmediatas. El recuerdo de la cultura, de las tradiciones, de los usos y de las costumbres se ubicará, así, lejos del factor de memoria ancestral, representando un espacio intermedio entre la socialización intergrupal y la construcción individual de la conducta, por medio de un proceso de *emulación interpretativa* que condiciona colectivamente la percepción de los actores acerca de sus propias actitudes, preferencias o características más representativas.

Las preferencias de los individuos serán siempre intersubjetivas, construidas sobre *acontecimientos psicológicos*, dirigidas a comprender el mundo de la vida cotidiana (entonces causa y efecto del contexto), producidas por

[42] Tristano Volpato, "'Mascogos', 'cuarterones' y 'mexicanos'. Dinámicas de construcción de la identidad en una comunidad afrodescendiente de Coahuila, México", *Quaderni di Thule: rivista di studi americanistici*, núm. 14, 2014, pp. 99-111; T. Volpato, *Social Exclusion…*, pp. 112-123.

la afectividad, de carácter simbólico, transversales a la sociedad, comunidad o grupo, y creadoras de la realidad observada. Según esta lógica, las opiniones de los actores sociales se volverán dispersas, dependientes de la percepción colectiva de la conducta y condicionadas por la familia, por el grupo de pares, por la escuela y por todos los demás contextos sociales en los que los individuos se relacionan con mayor frecuencia. Por otro lado, la memoria colectiva se caracteriza por una suerte de memoria independiente de la voluntad directa de los actores sociales. Ésta funge como memoria constituyente; es decir, una memoria que es constructora de la realidad social y que participa de los modos de constitución de la subjetividad. La memoria colectiva, entonces, no hace referencia sólo al conocimiento retenido; se presenta, también, como una memoria constituyente: una instancia que participa de la construcción de la realidad social, siendo el presente, el futuro y el pasado mutuamente enlazados. La memoria se transforma en una capacidad colectiva de conocer, pero aún más de sintetizar la información relativa a los orígenes y al criterio de autodeterminación "perfecto", construido a través de la experiencia de vivir un contexto, no sólo de asumir la vivencia de algún tipo de conducta colectiva, condicionante e ideal, alejada del universo simbólico de referencia.

Un ejemplo del proceso de relativización de la cultura local respecto de la memoria colectiva es representado por la pregunta número 6 de nuestro cuestionario: *Por favor, dígame: según usted, ¿cuáles son las tres cosas más importantes en qué el negro es diferente de los:* (indígenas, mestizos, blancos, la gente de otras partes de México).

El interrogante evalúa la autopercepción colectiva frente a un *otro generalizado*, representado por las identidades de los que no son considerados como parte del grupo de referencia. Estas categorías han sido elegidas con base en los grupos culturales que pueblan el área, que entran en contacto con la población negra de la Costa y que sirven como un parámetro local para determinar el peso que tienen las opiniones de los encuestados frente al otro.

Para ello, se determinó un sistema de conteo por índice de disponibilidad léxica, construido sobre la frecuencia de respuestas acerca de uno u otro elemento señalado por los entrevistados sobre su relevancia local para el autorreconocimiento tradicional.[43]

Acerca de este proceso, es interesante explorar la relación latente entre los grupos indígenas de la zona y los pobladores, quienes manifiestan una doble opinión sobre la presencia de grupos *ab origine* locales. Por una parte, las comunidades sólo demuestran conocer la ubicación territorial de la población originaria, determinando puntos de referencia más o menos espe-

[43] *Cfr*. nota 5 de este trabajo.

cíficos acerca de los lugares de vivencia (Lo de Soto y Santa María Cortijos,[44] en específico). Se trata así de una "mera constatación" de su presencia, sin mayores implicaciones sociales, culturales o jurídicas. En cambio, al discutir acerca de la relación que existe entre los grupos culturales locales y la legislación vigente, la perspectiva de convivencia y aceptación de la presencia de los indígenas se hace más restrictiva, pues, como ya se mencionó, éstos gozan de derechos y privilegios a los que los negros todavía no tienen acceso.[45] Esta dinámica limita la relación entre los dos grupos e impulsa cierto grado de "resentimiento social" que se refleja al momento de responder al interrogante antepuesto. Por ello, resulta de vital importancia preguntar acerca de los elementos que, con mayor énfasis, condicionan la definición (y entonces el estereotipo) construida a partir de lo que los miembros de las comunidades consideran que es lo más preciso en la determinación de una identidad ajena.

Esto resulta particularmente explícito en el caso de la voz *mestizo*, pues el concepto es conocido por una porción muy limitada de población y, cuando lo es, las personas atribuyen al término la capacidad de definir la población mexicana en su máximo criterio de generalidad, sin ninguna distinción específica, entre grupos, culturas, territorio o tradiciones; pues el término *mestizo*, históricamente, se ha construido bajo la ideología colonial, cuya pretensión fue imponer una nueva determinación de la raza y del estatus, definiendo, además, las identidades de las minorías nacionales, borrando la línea sociocultural del pluralismo e incluyéndolas en un contexto pretenciosamente (aunque erróneo) homogéneo. La *población mestiza*, concepto empleado hoy para definir la población mexicana no indígena, a diferencia de ésta, no constituye una etnia por sí misma o un grupo de etnias (como en el caso de las poblaciones originarias). En contraste, los ancestros de los *mestizos* representarían una mezcla racial y cultural que refiere a los orígenes de los grupos *ab origine* aun cuando sus representantes actuales no explicitan ningún rasgo fenotípico, lingüístico o cultural exclusivo. Esto significa que el concepto de mestizo se aplica a personas cuya estética se ubica a medias entre el europeo y el indígena.[46] Preguntar por *mestizo* tie-

[44] Comunidades ubicadas a pocos kilómetros al norte de Pinotepa Nacional.

[45] *Diario Oficial de la Federación…;* M. Carbonell Sánchez, "Constitución y derechos indígenas…", pp. 11-36; J. A. González Galván, "La reforma constitucional en materia indígena…", pp. 253-259; J. A. González Galván, "La validez del derecho indígena en el derecho nacional…", p. 40.

[46] Interesante la referencia de Phillips acerca de la estética novohispana por medio de las pinturas de castas. Éstas describen muy claramente la mezcla racial producida por la dinámica de conquista y explican las diversas mezclas entre *español* e *indígena*, *negro* y *castizo*, *mestizo* y *salta pa 'atrás*, entre otras. *Cfr*. Wendy E. Phillips, "Representations of black body in mexican visual art: Evidence of pan african historical presence or a cultural myth?", *Jour-*

ne así una importancia tripartita que se distribuye entre la denominación, la autodeterminación y la categorización de la identidad nacional. En el primer caso, la referencia es sobre cómo se definen las identidades indígena y mestiza en su relación de conflicto histórico, pues se vuelve irracional pensar en la definición de *mestizo* (históricamente una mezcla entre indígenas y europeos) y la convicción de que el mestizaje haya constituido diferencias humanas específicas entre la población original y la "mixta". Al contrario, pensar en una población mestiza implica, indirectamente, redefinir la presencia de la población indígena *per se*. En este contexto, si los miembros de las comunidades afrodescendientes se autodeterminaran *mestizos*, esta definición implicaría la presencia de la raza y de la cultura indígena en la esencia del pueblo negro; curiosamente, pertenecer potencialmente al grupo indígena es un elemento que los pobladores, en su mayoría, rechazan rotundamente. Este principio nos lleva a pensar en cómo las comunidades se autodeterminan frente a la población mestiza e indígena cuyas raíces ancestrales (tradicionales y culturales) e históricas condicionan directamente la dinámica de convivencia y/o ruptura durante el periodo colonial mexicano. Autodeterminarse *negro*, *indígena* o *mestizo* se transformará en una prioridad sociocultural que idealmente no permite caer en la dualidad de los orígenes de la nación mexicana, a pesar de sus múltiples orígenes históricos, sociales y culturales.

> Por su origen dual, los mestizos encarnaban todas las virtudes de México: por su raíz indígena eran orgullosos herederos de la milenaria tradición cultural indígena prehispánica, mientras que su raíz española los hacía partícipes de la cultura occidental y, por ende, de la modernidad en la que México debía participar. Por ello, los mestizos tuvieron la capacidad de integrar a los demás grupos humanos del país en un proceso que ha sido conocido como *mestizaje* en el que tanto los indígenas como los criollos, así como los inmigrantes extranjeros, debían renunciar a sus identidades particulares para asumir la identidad mestiza propia de todos los mexicanos. Al mestizarse, los indígenas no traicionaron su tradición cultural, pues los mestizos eran descendientes de la milenaria cultura prehispánica, sino que en realidad adoptaron una cultura moderna y progresista, y dejaron de lado la cultura degradada por la colonización española que practicaban en ese momento. Igualmente, al incorporarse a la nación mestiza, los grupos de origen europeo tampoco traicionaron su

nal of Black Studies, Washington, D.C., vol. 39, núm. 5, 2009, pp. 761-780. Otro ejemplo ilustrativo es la *Pintura de castas* (siglo xviii), la cual se conserva en el Museo Nacional del Virreinato, en Tepotzotlán, Estado de México, México.

cultura, pues los mestizos eran también occidentales, sino que enriquecieron su identidad con las profundas raíces indígenas de la nación.[47]

Así, la mezcla biológica antes y, sucesivamente, cultural de los distintos grupos, constituyó lo que la estructura colonial nacional denominó *castas*, las cuales:

> Conformaron un grupo aparte en la estructura colonial, pues no eran ni españoles, ni indios, ni negros esclavos, y no tenían un papel claramente definido en las relaciones interétnicas. Así, por ejemplo, tenían que pagar tributo como los indios, pero no tenían los mismos derechos legales que ellos. Por esta razón, las castas gravitaron hacia las grandes ciudades, las minas, las haciendas y el comercio; pues en estos ámbitos podían vivir al margen de los grupos constituidos. Debe destacarse que lo que definía estas castas, como lo que define a los mestizos en el México actual, no era el hecho biológico de ser hijos de padres de distintos grupos humanos, sino su identidad cultural y étnica diferente.[48]

En tercera instancia, se pregunta por la variable *blancos*. Su relevancia radica en la relación que existe entre las categorías de autodeterminación (*negro*) y las de exclusión (los demás, o lo que definimos como *otros*). Al preguntar por un fenotipo no-negro, la población local podría contestar en relación con las categorías de *indígenas*, *mestizos*, *mulatos* o de otras características típicas de la población local. Si así fuera, no existiría ninguna posibilidad de obtener informaciones acerca de la percepción que los afrodescendientes tienen frente a categorías humanas que se encuentran lejos de su espacio teórico de referencia, demostrando (metodológicamente) una falta de "cobertura" analítica relevante. Así, preguntar por *blancos* cuando la población local no lo es en ninguna de sus "combinaciones raciales", tiene la pretensión de crear cierto juicio frente a lo "desconocido". Esto es, un ejercicio acerca del estigma que, potencialmente, existe por parte de los pobladores y que se relaciona con un "resentimiento racial" heredado.

En consecuencia, el concepto de *blanco* podría ser fácilmente asociado a los términos *malo*, *rico* y *capitalista*. Si las personas respondieran de esta manera, esta definición supondría un cierto grado de prejuicio cultural, pues, localmente, no hay evidencia de que el territorio sea habitado por actores sociales con características estéticas de origen caucásico. Además, como se discutió acerca del concepto de *negro*, lo blanco sufre una refe-

[47] Federico Navarrete, *Las relaciones interétnicas en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 11.

[48] F. Navarrete, *ibidem,* p. 53.

rencia cultural que lo antecede y que condiciona la capacidad de un juicio objetivo frente a la realidad social. El objetivo de la pregunta se dirige así a la capacidad que los locales tienen de determinar el estatus de un individuo "lejano" de su imaginario simbólico estandarizado y busca medir cuánto condiciona éste su forma de observar a un *otro generalizado*, potencialmente opuesto o, a su vez, discriminante.

Este proceso remite al factor de memoria histórica referido al fenómeno de esclavitud especialmente conectado con el problema de la definición del fenotipo, asociado al color. De esa manera, si consideramos el término *negro* como un indicativo estético de las "personas de color", ¿esto significa que el *blanco*, a su vez, no lo sería?

Si racionalizamos el problema que se presenta, la idea de raza persiste en la base de la diversidad que se oculta detrás de dichos conceptos y sintetiza el producto más visible de una experiencia histórica en la cual se creó la idea de que la capacidad subjetiva no representa una dotación individual, sino el reflejo de una condición sociocultural colectiva.

Según esta lógica, sería lícito pensar que los elementos característicos de ciertas personas se vuelven comunitarios (o propios de un grupo definido de personas) por el sólo hecho de provenir de uno u otro grupo sociocultural.[49] Entonces, sería posible generalizar y atribuir capacidades e incapacidades a los actores sociales equivocados, sin importar su lugar de nacimiento, su religión o su nivel educativo, y todos los demás elementos que, eventualmente, comprobarían (erróneamente) la diversidad como una "externalidad" del fenómeno social. Por lo contrario, ésta sería, adecuadamente, definida como una suerte de dotación natural del ser humano: una riqueza que define, sin determinar, el pluralismo. Definir la concepción de los actores frente a lo *blanco* explica, también, el problema de la memoria, pues, al no tener una memoria colectiva que se construye (por lo menos de manera parcial) a partir de la conducta del esclavista sobre la población negra colonial, significa dos cosas centrales del proceso. Por una parte, la población local no cuenta con un recuerdo ancestral acerca de la relación que sus antepasados tuvieron frente a la estructura de castas mexicana y a las restricciones a las que los esclavos fueron sometidos. Por otra, no percibir el significado de preguntar por *blanco* puede sugerir un factor de autodeterminación "incompleto", construido sobre la observación del mestizaje, aceptando la naturaleza sincrética de su estética y de su cultura. En este sentido, el blanco no es alguien "malo", sino "diferente"; no es un "capitalista", sino un "gringo" (una persona que proviene de Estados Unidos); no es un "rico",

[49] Barbara J. Flagg, Was Blind, but now I see: White race consciousness and the requirement of discriminatory intent, *Michigan Law Review*, Escuela de Derecho de la Universidad de Michigan, Michigan, vol. 91, núm. 5, 1993, pp. 953-1017.

sino "alguien que tiene otra cultura" o que "habla diferente". El factor descendencia será así un método de reconocimiento *ad extra*; una forma de ver al otro como un actor social externo al grupo de referencia que entiende a los demás como un "factor de retorno", identificando los elementos más representativos de su identidad, aun cuando éstos pertenecen a grupos sociales culturalmente no definidos.

Tal dinámica conduce, finalmente, a la categoría *blanco* hacia la reconstrucción de lo que, en algún momento, ha sido definida una nueva jurisprudencia que ve hacia "el fondo", Matsuda *dixit,*[50] y que impulsa la convicción de que la posición sociocultural de los actores comienza con relaciones raciales específicas —creando una red de comportamiento y conductas que nos garantizan nuestra capacidad de movernos a través del campo—,[51] aunque cuando su duración depende estrictamente de las diferencias cualitativas en las que las personas experimentan individualmente en la cotidianeidad. En este sentido, las "normas blancas" camufladas de "neutralidad cultural", en realidad, sólo representan una forma de relatividad y una perspectiva subjetiva objetivizada por la hegemonía del pensamiento occidental. Preguntar por *blanco*, en última instancia, sugiere que las categorías legales incorporan suposiciones culturales dominantes que traducen erróneamente la realidad interna de las comunidades culturales y requieren su conformidad cultural como el precio del reconocimiento legal. En este sentido, el color hace una diferencia substancial en la manera como las personas entienden la representación y la ley, enfatizando la narración de historias y la narrativa como elementos de una voz distintiva empleada por "personas de color".

El factor *identidad* en este proceso de determinación del otro se acentúa todavía más al preguntar por la *gente de otras partes de México*. Esta categoría, a la que impusimos una lingüística intencionalmente amplia, tiene el objetivo de explorar si existe algún factor de "ultranacionalismo" local; una suerte de microidentidad, cuyos parámetros de autodeterminación excluyen apriorísticamente a los actores que no son definidos claramente como parte de algún grupo o comunidad específicos, pues al responder acerca de un otro hipotético, cuyas características socioculturales aparentan ser invisibles para la generalidad, sugiere la búsqueda de un cierto grado de estigma acerca de la pérdida cultural de los actores que, potencialmente, son parte de un grupo indefinido. Si la población local demostrara su capacidad de discernir entre un "otro generalizado" definido por su cultura y sus

[50] Referencia completa en Mari J. Matsuda, Charles R. Lawrence, Richard Delgado, Kimberle Williams Crenshaw, *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, Boulder, Westview Press, 1993.

[51] Pierre Bourdieu, Gunther Teubner, *La fuerza del derecho*, Bogotá, Panamericana, 2005.

parámetros de conducta (un indígena, por ejemplo) de un otro completamente indeterminado territorial y culturalmente, esto significaría buscar el grado de percepción que los actores locales tienen respecto de lo que Aguirre Beltrán hipotetizó ser el efecto de un proceso de dilución cultural determinado en gran parte por la mezcla y la pérdida de la identidad como un factor de exclusión.[52]

Interpretando, entonces, la pérdida cultural de los negros costachiquenses como el efecto de una "nueva" forma hegemónica de interrelación entre la minoría africana local y el *grosso* de la población mexicana (el *otro generalizado*), el proceso de conformación de la identidad en la Costa Chica de Oaxaca, hoy, es el resultado de lo que en algún momento fue una distinción fundamental entre interculturación simétrica y disimétrica,[53] en la cual el desbalance de la justicia refuerza la incapacidad institucional y el prejuicio cultural.

Lamentablemente, México todavía desconoce la primera, pues eso representaría un intercambio entre diferentes grupos nacionales con los mismos rangos socioculturales, lo cual invalidaría la relevancia de discutir en qué términos el Estado mexicano debería de reconocer la identidad negra por medio de privilegios institucionales conformados con base en la equidad jurídica. En cambio, en el segundo caso, los afrodescendientes de la Costa muestran la relación, común a la gran mayoría de los países de la región, entre una cultura dominante (la identidad mexicana es en sí mis-

[52] Gonzalo Aguirre Beltrán, "The slave trade in Mexico", *Hispanic American Historical Review*, Washington, D.C., vol. XXIX, 1944, pp. 412-431; G. Aguirre Beltrán, "Tribal origins of slaves in Mexico", *Journal of Negro History*, Carolina del Norte, vol. XXXI, 1946, pp. 269-352.

[53] La referencia es a Jean Demorgon, quien impuso una nueva forma de interpretación de la relación existente entre multiculturalismo e interculturalidad, criticada por Kymlicka y, sucesivamente, por Cruz Rodríguez. El eje de la discusión se desarticula sobre la forma de relación entre los miembros de las minorías nacionales y el Estado, en una sociedad cuyos parámetros de supervivencia se determinan, en su mayoría, por el grado de asociación que existe entre lo socialmente "conveniente" y lo culturalmente "más (o menos) representativo". *Cfr*. Jean Demorgon, *Critique de l'interculturel. L'horizon de la sociologie*, París, Anthropos, 2005; J. Demorgon, *Complexité des cultures et de l'interculturel*, París, Anthropos, 2015; Will Kymlicka, Wayne Norman, "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", *Cuadernos del CLAEH*, vol. 20, núm. 75, pp. 81-112; Edwin Cruz Rodríguez, "Multiculturalismo, interculturalismo y autonomía", *Estudios Sociales*, vol. 43, 2014, pp. 243-269. Interesantes, también, las propuestas de Gilberto Giménez Montiel, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18, Baja California, El Colegio de la Frontera Norte, 1997, pp. 9-28, Tharailath K. Oommen, *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, Cambridge, Polity Press/Blackwell Publishers, 1997, sobre etnicización.

ma una cultura híbrida) y un sinnúmero de culturas subalternas.[54] Desde esta perspectiva, la comunidad negra local destaca un proceso de interculturalidad fáctica que depende del despojo impuesto en gran medida por la esclavitud novohispana[55] o bien, del rechazo institucional del proceso de construcción de la diversidad nacional. Esto aclara, además, que en México sólo se contempla la interculturalidad voluntaria concebida en el plano de la comunicación, de la educación o del "diálogo", pero no la interculturalidad fáctica, o sociohistórica, como problema sociológico.

La relevancia de la pregunta es estructural, por así decirlo, hacia la modificación potencial de la percepción de un hipotético *otro generalizado* cuyas características sociales, culturales o históricas se integran al universo simbólico nacional del cual los "demás actores" toman parte de manera involuntaria y espontánea. Además, los individuos proveen al sistema social con los elementos que, desde afuera de los grupos, las instituciones afirman ser los elementos clave del proceso de determinación de la identidad local e impulsan un cierto grado de consciencia colectiva por medio de la cual los actores y las comunidades se vuelven creadores de sus propios orígenes y de su memoria colectiva, condicionando el proceso de construcción del reconocimiento nacional y del sincretismo que está en la base de dicho proceso.

Tales actores necesitan un ambiente (económico, institucional y axiológico) que respalde y oriente sus esfuerzos y energías y encuadre sus actuaciones, sin interferir ni con los elementos culturales que caracterizan la identidad nacional, ni con los que determinan el reconocimiento de las minorías y sus miembros. Así, el proceso de construcción de su identidad se transformará en una dinámica de construcción y de cambio social a múltiples niveles, a través de los cuales se generará cierto grado de convivencia e integración local, al tiempo que se respetarán los "parámetros" culturales nacionales y el universo simbólico local.

Este proceso de cohesión social cuenta con un doble vínculo. Por una parte, la identidad local representará un vehículo para el afianzamiento de los componentes que caracterizan a una sociedad cohesionada. Por otra, la permanencia de un proceso de desarrollo local construido sobre la autodeterminación y la autonomía requerirá la existencia de cierto grado de desarrollo de los componentes de la cohesión social, como son los factores de pertenencia, de inclusión, de participación activa, de reconocimiento, de aceptación de las diferencias y de equidad.

---

[54] Félix Patzi, "Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica (una aproximación al analisis de la reforma educativa)", *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines*, Lima, vol. 28, núm. 3, 1999, pp. 535-559.

[55] T. Volpato, *Social Exclusion…*, pp. 112-123.

Al respecto, nuestra investigación busca la integración de la variable *identidad* en la ecuación del desarrollo.

Epílogo

La metodología que se elige para el desarrollo de un trabajo de investigación, cualquiera que sea su naturaleza (teórica, empírica, teórico-empírica), determina la calidad del levantamiento de la información relativa y explicita la bondad del método empleado. La suma de dichos factores será el elemento clave para la determinación de una investigación digna de un nombramiento "científico". En este sentido, el método y la técnica empleado *para*, *por* y *a través de* la investigación sellarán la garantía de un análisis confiable.

El trabajo se ha desarrollado en esta línea, buscando legitimar cada uno de los elementos que hemos considerado de importancia vital para el correcto desarrollo del trabajo teórico, antes (especialmente la construcción del muestreo conceptual), y empírico, sucesivamente, *in loco*. Con este objetivo, el trabajo reúne el esfuerzo metodológico de casi un año de investigación, explicando el diseño del cuestionario y analizando cada concepto empleado para la definición de las comunidades negras de la zona; en particular, a partir de los términos *afrodescendiente*, *negro* y *afromexicano*; esto es, criticar la metodología del Inegi, diseñada por el Instituto para el levantamiento de la *Encuesta Intercensal 2015*.

Finalmente, se trata de una primera aproximación al método empleado para el desarrollo y la escritura de *Del negro mexicano*, que se complementará con las sucesivas publicaciones; sobre todo, con la que concierne al apartado sobre análisis de resultados, donde se considera conjugar las informaciones descritas en las aportaciones relativas a las tipologías de preguntas —de *identificación*, de valoración y de *autodeterminación y autodeterminación de control*— y describir los resultados definitivos del estudio.

Será un antecedente académico para la reflexión sobre reconocimiento que —es ésta nuestra esperanza—, impulsará la integración social (antes que jurídica) de la comunidad negra nacional en un futuro, esperemos, muy próximo.

DE VERITATE

Jorge Luis Ortiz Rivera*

RESUMEN La obra *Cuestiones disputadas sobre la verdad* es una de las principales para entender el pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino. El presente trabajo se centra específicamente en la Cuestión 16, la cual aborda un tema ético. En efecto, en aquella época los problemas éticos incluían reflexiones metafísicas y epistemológicas para su elucidación. En este caso particular, se aborda el problema de la sindéresis, es decir, la capacidad de juzgar rectamente en cuestiones morales. En otras palabras, el fraile dominico presenta el proceso epistemológico que permite transitar del intelecto teórico al práctico, de un saber a un saber hacer —en este caso, un saber obrar rectamente—, lo cual constituirá la médula de la problemática sobre la verdad moral. Las siguientes páginas presentan una versión bilingüe sobre esta cuestión —cuya versión en español es parte de mi aportación—, precedida de un estudio preliminar y notas explicativas. Todo ello representa el fruto de un trabajo realizado bajo el marco de los estudios de posgrado de la Universidad Intercontinental.

ABSTRACT The *Disputed Questions about Truth* is one of the main works to understand the philosophical thought of Saint Thomas Aquinas. This paper focuses specifically on Question 16, which addresses an ethical issue. Indeed, at that time, ethical problems included metaphysical and epistemological reflections for their elucidation. In this particular case, the problem of synderesis is addressed, that is, the ability to judge correctly on moral issues. In other words, the Dominican friar presents the epistemological process that allows the transition from the theoretical to the practical intellect, from a knowledge to a know-how, in this case, a knowing how to act rightly, which will constitute the core of the problem about moral truth. The following pages present a bilingual version of this question, preceded by a preliminary study and explanatory notes. All this represents the fruit of work carried out within the framework of graduate studies at the Intercontinental University.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

PALABRAS CLAVE
Ética, acto moral, medios, fines, verdad, juicio moral, acto humano, alma, intelecto

KEYWORDS
Ethics, moral act, means, purposes, truth, moral judgment, human act, soul, intellect

El texto *De veritate*[1] fue escrito por Santo Tomás de Aquino como una cuestión disputada[2] en París entre 1256 -1259. La obra consta de 29 cuestiones. Cada una de ellas trata sobre un tema determinado. Para ubicar en su contexto la cuestión 16 —la que nos ocupa—, a continuación, se presenta un concentrado del contenido general de la obra:[3]

1. Sobre la verdad.
2. Sobre el conocimiento de Dios.

[1] El texto latino utilizado para esta traducción pertenece al Corpus Thomisticum, y lleva por nombre *Textum Leoninum Romae 1970 editum emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcon atque instruxit* [en línea], http://www.corpusthomisticum.org/qdv15.html

[2] *Quaestiones disputatae* es una de las formas literarias de la Edad Media; surge del seno de la educación que en aquel entonces se tenía en las universidades. En efecto, la forma pedagógica propia de la época constaba de dos momentos importantes: la *lectio* y la *disputatio.* En la primera, el lector (maestro) recitaba los contenidos de las obras consideradas como autoridad, entre las que descollaban, además de las autoridades de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres, los textos platónicos, los neoplatónicos y algunos fragmentos de Aristóteles Es una clase magistral dictada sobre alguno de estos autores. El segundo momento era la *disputatio*, donde se ejercitaba el arte dialéctico argumentativo. Consistía en el diálogo sobre determinada tesis que maestros y discípulos sostenían, esgrimiendo argumentos a favor y en contra. Esta práctica pedagógica producía sendos estilos literarios. La *lectio* dio como resultado las obras que se conocen como *Comentarios*, mientras que la *disputatio* produjo las *quaestiones*.

Existían dos tipos de *quaestiones*, según la *disputatio* que se tenía. Una ocurría cada 14 días; duraba algo más que una clase normal y versaba sobre un tema preestablecido. Las notas sobre dichas actividades son conocidas como *quaestiones disputatae*. Pero dos veces al año —en Navidad y en Pascua—, se practicaba un ejercicio entre los docentes de la universidad en actos académicos solemnes; ellos producían las *quaestiones quodlibetales*. Por lo tanto, el texto de donde es tomada la presente cuestión pertenece al ejercicio ordinario de enseñanza, marco en el que Santo Tomás produjo esta obra.

[3] Según la edición supervisada por Joseph Kenny, O.P.

3. Sobre las ideas.
4. Sobre la Palabra Divina
5. Sobre la Providencia.
6. Sobre la predestinación.
7. Sobre el libro de la vida.
8. Sobre el conocimiento de los ángeles.
9. Sobre la comunicación del conocimiento angélico.
10. Sobre la mente.
11. Sobre el maestro.
12. Sobre la profecía.
13. Sobre el rapto.[4]
14. Sobre la fe.
15. Sobre la razón superior e inferior.
16. Sobre la sindéresis.
17. Sobre la conciencia.
18. Sobre el conocimiento del primer hombre en estado de inocencia.
19. Sobre el conocimiento del alma después de la muerte.
20. Sobre el conocimiento de Cristo.
21. Sobre el Bien.
22. Sobre la tendencia al bien y de la voluntad.
23. Sobre la voluntad de Dios.
24. Sobre el libre albedrío.
25. Sobre la sensualidad.
26. Sobre las pasiones el alma.
27. Sobre la gracia.
28. Sobre la justificación de los pecadores.
29. Sobre la gracia de Cristo.

Una simple mirada a este concentrado nos indica que el tema de la sindéresis se encuadra en la temática de la moralidad. La cuestión 15 propone la visión de Santo Tomás de Aquino sobre la razón humana. Y es que, para el aquinate, el acto moral exige pleno conocimiento y pleno consentimiento. De ahí el hecho de comenzar el estudio de la moralidad por el estudio de la razón. En ésta, se distinguen dos aspectos: la razón superior y la razón inferior. Para entender esto, es necesario tener presente ciertas nociones de la antropología tomista.

Como en otras partes de su pensamiento, la concepción antropológica de Santo Tomás de Aquino está influenciada por el pensamiento de Aristóteles. Siguiendo al estagirita, el aquinate sostiene la unidad hilemórfica del ser humano: al igual que toda creatura de este mundo, el hombre también

[4] En el sentido de *éxtasis*.

está compuesto de materia, correspondiendo al cuerpo y forma, que en el ser humano es el alma. Sin embargo, Santo Tomás se enfrenta a esta doctrina con la necesidad de hacerla coincidir con el dogma cristiano. No es tarea fácil armonizar estas dos formas de pensamiento. Por ello, su primera intención es dejar sentado —de una vez por todas— primero que estos dos elementos no forman un conglomerado, sino una unión substancial, de modo tal que sólo hay "hombre" en la medida que están unidas la materia y la forma, tal como sucede con todo ente: "Por eso la esencia, de la cual la cosa toma el nombre de 'ente', no sólo es materia ni sólo forma, sino una y otra, aunque la forma sola sea, en cierto modo la causa de su ser".[5]

En segundo lugar, aunque no es viable hacer una división real de los dos constitutivos del hombre, puede, sin embargo, hacerse una distinción de razón y en ella descubrir que la forma humana es el alma racional. En contraste con la tónica común de la Antigua Escuela Franciscana, quienes, tomando como base principal el pensamiento agustiniano, al integrar los aportes aristotélicos recibidos en Europa por medio de los filósofos árabes y judíos, sostenían la pluralidad de formas, Santo Tomás, por su parte, defiende la unidad. Es el alma racional la que perfecciona el ser al hombre. Ella es capaz de producir los efectos que, en otras formas de vida, producen el alma vegetativa y la sensitiva.

> Es evidente, por otra parte, que lo primero por [lo] que el cuerpo vive es el alma, y como la vida se manifiesta por operaciones diversas en los diversos grados de los seres vivientes, aquello por lo que primariamente ejercemos cada una de estas funciones vitales es el alma. Ella es, en efecto, lo primero que nos hace nutrirnos y sentir y movernos localmente, como también entender. Este primer principio de nuestro entendimiento, llámesele entendimiento o alma intelectiva, es, por lo tanto, la forma del cuerpo, y esta demostración es de Aristóteles en el tratado *Del alma*, 2, 24.[6]

Así, aunque la racionalidad es la característica distintiva del alma humana,[7] contiene en sí también las notas operativas de las almas vegetativas y sensitivas.[8] Dotado de esta potencialidad racional, el hombre debe preguntarse por el orden de lo conocido. De este modo, puesto que lo primero aprehendido por el intelecto humano es el ente, lo segundo será la aprehensión del conocimiento del ente y, en tercer lugar, aprehende que de-

[5] *De ente et essentia*, II.
[6] *S. Th.* I, Q. 76, a. 1.
[7] *S. Th.* 3, q. 5, a. 4; 1, q. 78, a. 1.
[8] *S. Th.* I, q. 76, a. 4.

sea al ente conocido.[9] En esta lógica, lo verdadero y lo bueno se identifican en la realidad, por lo que lo bueno será conocido por el intelecto humano bajo el aspecto de verdadero, mientras que lo verdadero es deseado por la voluntad bajo el aspecto de bien. [10]

Por lo anterior, los objetos pertenecientes a la voluntad caen bajo el intelecto, y las cosas del intelecto pueden caer bajo la voluntad. Ahora bien, como el intelecto puede ser considerado bajo dos puntos de vista, a saber, según la universalidad de su objeto, en cuanto el bien desea el bien universal, y según la naturaleza de potencia del alma destinada a un acto determinado, en el caso de comparar el intelecto con la voluntad en función de la universalidad de sus diversos objetos, el intelecto es más noble que la voluntad. Pero si se considera la voluntad, según el carácter universal de su objeto, que es el bien, y el intelecto según su naturaleza de potencia particular, entonces, bajo la razón universal de bien se encuentran contenidos, como objetos particulares, el intelecto, su acto y su objeto, que es lo verdadero. Como cada uno de ellos no es, sino un bien particular, entonces, la voluntad es superior al intelecto y puede moverlo.

Por lo que el intelecto mueve a la voluntad de manera distinta de cómo la voluntad mueve al intelecto, ya que todo movimiento de la voluntad supone necesariamente el acto del intelecto, pero no todo acto del intelecto, presupone un movimiento de la voluntad.[11]

En consecuencia, como se ha anotado más arriba, la facultad distintiva y superior que distingue al ser humano es la razón y ésta puede determinar la libertad del hombre. En el caso de los animales, el objeto de conocimiento es la cosa concreta; en cambio, en el ser humano conoce el ser en general. Así, es capaz de conocer, a modo de ser a Dios, que es bien supremo. Si el hombre conociera al modo del animal, este conocimiento llenaría por completo la inteligencia y la voluntad, pues las cosas concretas sólo satisfarían imperfectamente al hombre, porque son seres imperfectos. "Para demostrarlo hasta la evidencia, es de notar que hay seres que obran sin juicio, como la piedra que se precipita hacia abajo, y lo mismo sucede con los seres desprovistos de conocimiento; otros que obran con juicio, pero no con juicio libre, cuales son los animales brutos, pues la oveja al ver al lobo, juzga que debe huir, pero este juicio es puramente natural y no libre, por cuanto no juzga por la comparación, sino por natural instinto."[12]

[9] *S. Th.* I, q. 16, a. 4, ad 2.
[10] *S. Th.* I, q. 79, a. 11, ad 2.
[11] *S. Th.* I, q. 82, a. 4, ad. 1.
[12] *S. Th.* I, q. 83, a. 1.

Pero la capacidad racional del hombre le permite distinguir la jerarquía de los bienes y optar libremente por la consecución de ellos, aunque esto, en el fondo implique la posibilidad de pecar.

> El hombre posee el libre albedrío, porque sin él serían vanos los consejos las exhortaciones, preceptos, prohibiciones, recompensas y castigos […] Obra con juicio, puesto que por su facultad cognoscitiva juzga que debe huir de esto o procurar aquello, y porque este juicio no es naturalmente instintivo respecto de las acciones particulares, sino racionalmente discursivo, obra con libertad de juicio, pudiendo decidirse por cosas opuestas, porque, respecto de las cosas contingentes, la razón puede escoger entre los contrarios, como se ve en los silogismos dialécticos y en la persuasión oratoria; y como las acciones particulares son cosas contingentes, el juicio de la razón puede optar entre opuestas resoluciones, y no está en la precisión de adoptar una exclusión de su contraria. Luego, siendo el hombre un ser racional, es por lo mismo, libre en su libre albedrío.[13]

Así, conocimiento, voluntad, libertad quedan unidos en el pensamiento tomista como elementos indispensables para considerar una acción del hombre como humana y, en esos términos, como susceptible de ser calificada moralmente. Pero todo ello exige que, de la misma manera que en el proceso de conocimiento intelectual se recurra a la *vis cogitativa*, así también en el juicio del entendimiento práctico se requiera una virtud que le permita realizar dicho juicio. Esta facultad es la *sindéresis*, de la cual trata la cuestión 16, cuya traducción se presenta a continuación.

El problema de la sindéresis

¿Qué es la sindéresis? El término συνδηρήσις fue originalmente acuñado por los estoicos;[14] aunque su significado exacto sigue siendo confuso hasta nuestros días, fue retomado por la teoría de la conciencia, sobre todo en el caso de Santo Tomás de Aquino. Dentro de sus obras, aparece por primera vez en el *Super Sententiis,* escrito alrededor de 1256.[15] Posteriormente trató el mismo tema en el *De veritate*[16] y en la *Summa Theologica*.[17] En estos tex-

[13] *S. Th*. I, q. 83, a. 1.

[14] Por lo tanto, no es de extrañar que un tratado sobre ella no aparezca en el *corpus* aristotélico. En su pensamiento aparece insinuado, pero la mayoría de los especialistas considera una laguna del pensamiento ético del estagirita un tratado sobre el particular.

[15] Estudio que aparece prácticamente contemporáneo a los primeros esbozos del *De veritate*.

[16] Precisamente en la cuestión 16.

[17] *S. Th.*, I, q. 79, a. 12.

tos, el *Doctor Angelicus* define a la sindéresis como una inclinación natural al bien y, a la vez, como una resistencia interior contra el mal.

Etimológicamente, todo conduce a pensar que así sea; en efecto, el verbo συντηρεο —de donde deriva sindéresis—, significa "vigilar", "observar atentamente", "observar".[18] En estos términos, parece que se trata de un elemento intelectual más que volitivo, lo cual es correcto, en el pensamiento tomista, pues, como hemos visto, verdad y bien se interrelacionan. Por ello, según Santo Tomás, se trata, de un hábito[19] de la potencia racional.[20] Mientras que el entendimiento especulativo nos permite adquirir la certeza del conocimiento especulativo, pues en última instancia se fundamentan en los primeros principios[21] de la razón, que son indemostrables, el intelecto práctico, por medio de la sindéresis, consigue certeza a través de los primeros principios de la razón práctica.[22] Por ello constituyen el principio de toda la vida moral del hombre.

La sindéresis perfecciona la razón práctica, pues permite que el hombre no permanezca indiferente ante el bien y el mal y, de manera natural, le señala que debe amar el primero y rechazar el segundo. Por eso, puede considerarse como una protoconciencia moral,[23] pues su función propia consiste en orientar al hombre sobre lo que debe obrarse. En ese sentido, Vargas Montoya la define como la capacidad de juzgar rectamente en cuestiones morales, mientras la conciencia moral consiste, para él, en el juicio que se ha hecho en esas mismas cuestiones.[24] Pero la sindéresis no sólo debe considerarse como un hábito cognoscitivo, en tanto que permite conocer sobre cuestiones morales, sino que además es preceptiva, puesto que manda hacer el bien y evitar el mal, gracias a que conoce, como se ha dicho, los primeros principios de la ley moral.

Aunque es un hábito, no se adquiere por la repetición de algunos actos, como sí se originan los hábitos que no son naturales.[25] Esto evita que

---

[18] *S. Th*. II-II, q. 47, a. 6, co. y ad. 1

[19] O virtud.

[20] La segunda facultad es el intelecto.

[21] Estos principios no son únicamente lógicos; también corresponden a una realidad ontológica. Son tradicionalmente conocidos como *principio de no contradicción*, *principio de identidad, principio de tercero excluso.*

[22] *De veritate*, q. 16, a. 1, sol.

[23] Tomás Trigo, *La sindéresis, comienzo y guía de la conciencia moral*, Navarra, Universidad de Navarra [en línea], http://www.unav.es/tmoral/virtudesyvalores/vparticular/sinderesis/ltt.pdf

[24] *Cfr*. Samuel Vargas Montoya, *Ética o filosofía moral*, México, Porrúa, 1982.

[25] En el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, un hábito es la inclinación permanente de la voluntad. Pero ésta puede adquirirse o puede poseerse de manera natural. El caso de la sindéresis y del intelecto se debe entender como ejemplo de hábitos naturales. Este tipo de hábitos están encaminados a su propio objeto: el primero, hacia el bien y el segundo, hacia

pueda perderse con actos posteriores contrarios al hábito ya adquirido y que siempre sea posible rectificar sobre lo obrado, no importando que en ocasiones se haga caso omiso a sus indicaciones. Por eso, Santo Tomás de Aquino sostiene que el hombre no puede perderse, aunque pueda pecar a pesar de sus dictámenes.[26] Por lo tanto, el error moral debe imputarse a cuestiones diferentes y no al fallo de la sindéresis, pues por naturaleza está encaminada a señalar el bien. Así, el santo de Roccasecca intenta eliminar por completo la posibilidad del planteamiento de un relativismo moral. En efecto, no se trata de formular un juicio del todo dependiente de la individualidad personal de cada ser humano, sino que éste encontrará siempre —como sucede en la formulación de juicios correspondientes al entendimiento especulativo que, sin excepción, tienen como fundamento el reconocimiento de los primeros principios de la razón— como fundamento el mandato de la sindéresis, que constituye la quinta esencia de la moralidad: *hacer el bien y evitar el mal.*

Así, la sindéresis se presenta en el pensamiento tomista como el inicio de la vida moral e inicio indiscutible de la reflexión ética. Antes que la conciencia actúe como juez del acto realizado, la sindéresis se presenta como la capacidad de juzgar. Por eso, el tema ha sido tratado con profundidad a lo largo de la historia de la filosofía y de la teología. Y es que, en la perspectiva de una filosofía realista —como la de Santo Tomás—, el bien no puede ser identificado con el placer, como había sucedido antes, por ejemplo, entre los hedonistas y los epicúreos y como sucedió después con las teorías empiristas. Si el ser puede conocerse, como lo sustenta la tesis principal de la epistemología tomista, entonces debe existir algo que responda a la pregunta ¿qué es el bien?

El mismo Aristóteles se había detenido al confundir el Bien con los bienes. Pero santo Tomás no podía aceptar esto. No se olvide que, aunque es verdad que él representa el culmen del pensamiento aristotélico cristiano, la filosofía en boga durante muchos siglos fue la agustiniana, en la que tuvo, al menos en principio, que ser educado y ésta absorbe la impronta platónica. Además, a Santo Tomás se le presenta el problema de ajustar el problema de la opción por el bien, junto con las categorías de libertad y de Dios como bien supremo objetivo propuestas por el cristianismo profesado por él. Por eso, debió encontrar la forma de ajustar la tendencia natural del

el mal. Así, el intelecto nunca buscará la falsedad, aunque de hecho pueda llegar a ella por apresuramiento en la realización del juicio. Algo similar sucederá con la sindéresis. Nunca se evitará que por sí misma busque el bien, que es su propio objeto, a no ser que elementos extraños a ella provoquen un juicio moral erróneo. Este elemento debe buscarse en el libre albedrío del hombre

[26] Este tema será tratado en el problema segundo y tercero de esta cuestión.

hombre hacia aquello que considera bueno —aunque de hecho no lo sean del todo, moralmente hablando— y que él define como aquello a lo que todos tienden o apetecen, tal como lo había hecho Aristóteles, pero, en el caso del aquinate, dotándolo de un sustento ontológico superior al que el estagirita concedía, de modo tal que el hombre, al actuar como creatura racional pudiera realizar actos meritorios. Esta idea fue recientemente recordada por el entonces Cardenal Ratzinger, quien sostuvo que "en nosotros se ha insertado algo así como un recuerdo primordial de lo bueno y de lo verdadero (ambos son idénticos), en que existe una íntima tendencia ontológica del ser creado a imagen de Dios a promover lo conveniente a Dios".[27]

Para finalizar, ubiquemos la acción de la sindéresis dentro del estudio que Antonio Royo[28] presenta sobre el análisis del acto humano, el cual puede resumirse desde los escritos tomistas más significativos.

Nº	*Orden*	*Potencia*	*Denominación técnica*	*Traducción popular*
1	Intención del fin	Entendimiento	Simple aprehensión	Se me ocurre tal cosa.
2		Voluntad	Simple volición	Me gustaría hacerla.
3		Entendimiento	Juicio de posibilidad y de conveniencia	Puedo hacerla y me conviene.
4		Voluntad	Intención eficaz	Quiero hacerla.
5	Elección de los medios	Entendimiento	Deliberación o consejo	Tengo tales medios para ello.
6		Voluntad	Consentimiento	Me parecen todos buenos.
7		Entendimiento	Ultimo juicio práctico	Éste es el mejor.
8		Voluntad	Elección libre	Pues elijo éste.
9	Ejecución de acto	Entendimiento	Imperio de la razón práctica	¡Hazla!
10		Voluntad	Uso activo	Allá voy.
11		Potencias ejecutivas	Uso pasivo	La hago.
12		Voluntad	Fruición	Me gozo en la acción.

[27] Para profundizar más esta idea, *cfr.* Joseph Ratzinger, "Si quieres la paz, respeta la conciencia de cada hombre. Conciencia y verdad", *Verdad, valores, poder*, Madrid, Rialp, 2005, capítulo II.

[28] Antonio Royo Marín, *Teología Moral Para Seglares*, t. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

En este esquema, la sindéresis actúa en los pasos 6 y 8, pues el juicio práctico actúa también en la elección de los medios adecuados para la consecución del fin deseado. Sin embargo, recuérdese que, en tanto que postula el primer imperativo de la conciencia, es decir, *hacer el bien y evitar el mal*, es un *a priori* y como tal, posibilita todo el acto humano.

En las páginas siguientes, se encontrará la traducción al español del texto latino de la cuestión 16. La notación que precede a cada parágrafo sigue el formato tradicionalmente clásico de las obras de Santo Tomás de Aquino. Sobre el mismo, cabe hacer algunas aclaraciones. Los números que aparecen entre corchetes corresponden a la numeración de línea en el texto original que ya ha sido citado anteriormente.[29] La traducción ha sido hecha siguiendo lo más posible el estilo propio de Santo Tomás de Aquino, pero en ocasiones, dado que supone el conocimiento de terminología básica de la época, sobre todo en el arte dialéctico, se ha propuesto una traducción más cercana a nuestros días, sobre todo en ese tema.

[29] *Vid.* cita número 1.

SANTO TOMÁS DE AQUINO
SOBRE LA VERDAD

Cuestión 16

Traducción de Jorge Luis Ortiz Rivera

ARTICULUS 1

Proemio
[55257] De veritate, q. 16 pr. 1. Primo utrum synderesis sit potentia, vel habitus.

Proemio
[55257] Sobre la verdad, cuestión[30] 16, problema 1. Primero se pregunta si acaso la sindéresis es potencia o hábito.

[55258] De veritate, q. 16 pr. 2. Secundo utrum synderesis possit peccare.

[55258] Sobre la verdad, q. 16, problema 2. Segundo, si la sindéresis puede pecar.

[55259] De veritate, q. 16 pr. 3. Tertio utrum synderesis in aliquibus extinguatur.

[55259] Sobre la verdad, q. 16, problema 3. Tercero si se extingue en algunos la sindéresis.

Articulus 1
[55260] De veritate, q. 16 a. 1 tit. 1. Quaestio est de synderesi. Et quaeritur utrum synderesis sit potentia, vel habitus.

Artículo 1
[55260] Sobre la verdad, q. 16, a. 1 tit. 1. La cuestión trata sobre la sindéresis. Se pregunta si la sindéresis es potencia o hábito.

[55261] De veritate, q. 16 a. 1 tit. 2. Et videtur quod sit potentia.

[55261] Sobre la verdad, q. 16, a. 1 tit. 2. Parece que es potencia.

[55262] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 1. Ea enim quae veniunt in eamdem divisionem, sunt eiusdem generis. Sed synderesis dividitur contra rationabilem, irascibilem et concupiscibilem in Glossa Hieronymi Ezech. I 9. Cum igitur irascibilis et concupiscibilis et rationalis sint potentiae, synderesis potentia erit.

[55262] Sobre la verdad, q. 16 a. 1 arg. 1.
Pues aquellas cosas que se originan por una misma división son del mismo género. Pero la sindéresis se divide de lo racional, lo irascible y lo concupiscible, como comenta Jerónimo en Ezequiel 1 9. Luego, como lo irascible, lo concupiscible y lo racional son potencias, por lo tanto, la sindéresis también será potencia.

[30] En lo sucesivo, se dejará la abreviatura latina q., para una lectura más ágil y expedita.

[55263] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 2.
Sed dicebat, quod non significat potentiam absolute, sed potentiam cum habitu. Sed contra, subiectum cum accidente non dividitur contra subiectum absolute sumptum: non enim esset conveniens divisio qua diceretur animalium aliud homo, aliud homo albus. Ergo cum habitus comparetur ad potentiam sicut accidens ad subiectum, videtur quod non possit convenienter dividi id quod dicit potentiam tantum, ut rationabilis et concupiscibilis et irascibilis, contra id quod nominat potentiam cum habitu.

[55263] Sobre la verdad. q. 16 a. 1 arg. 2.
Pero decía que no significa que sea una potencia absolutamente, sino una potencia como hábito.[31] Pero, contra esto, se afirma que el sujeto con el accidente no se divide del sujeto asumido absolutamente, pues no sería conveniente una división en la que se afirmara que, de entre los animales, uno es el hombre y que otro es el hombre blanco.[32] Por lo tanto, como el hábito se compara a la potencia como el accidente al sujeto, parece que no podría dividirse convenientemente aquello que se llama potencia, ya sea racional, concupiscible e irascible, de aquello que se llama potencia como hábito.

[55264] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 3.
Praeterea, unius potentiae contingit esse diversos habitus. Si ergo ratione habitus una potentia contra aliam distingueretur, quot sunt habitus potentiarum, tot membra esse deberent illius divisionis qua partes animae ad invicem distinguuntur.

[55264] Sobre la verdad q. 16 a. 1 arg. 3.
Además, ocurre que de una sola potencia existen diversos hábitos. Por lo tanto, si una sola potencia se distinguiera de otra en razón de un hábito, cuanto son los hábitos de las potencias, así deberían ser los miembros de aquella división[33] en la

[31] Es decir, una potencia habitual.

[32] En el fondo, se encuentra la teoría aristotélica de la división. Para que una división sea correcta, se requieren cuatro condiciones: que sea breve, que sea completa, que un miembro no incluya a otro y que se base en un mismo fundamento. En este caso, el fundamento de la división no está claro. "De entre los animales, uno es el hombre" hace pensar en un fundamento que toma en consideración la diferencia específica señalada en el árbol de Porfirio: "animal racional, hombre; animal irracional, bestia". Por ello, el que se pudiera pensar en dividir al hombre con base en el color de su piel supondría hacer otra división y no se respetaría lo mencionado en q. 16 a.1 arg. 1.

[33] Según la lógica tradicional, una división de razón debe seguir ciertas reglas para considerarse exitosa; entre ellas, cabe recordar que un miembro debe excluir a otro, por lo que se entiende que Santo Tomás considere que, al ser diferentes los miembros de la división, el objeto sobre la que se realiza sea también diferente.

cual las partes del alma, a su vez, se distinguen.

[55265] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 4. Praeterea, nihil unum et idem potest esse regulans et regulatum. Sed potentia per habitum regulatur. Ergo non potest potentia et habitus in idem coincidere, ut unum nomen potentiam et habitum designet simul.

[55265] Sobre la verdad q. 16 a 1 arg. 4.
Además, nada único y mismo puede ser regulante y regulado. Pero la potencia es regulada mediante el hábito. Por lo tanto, la potencia y el hábito no pueden coincidir en una misma cosa, como para que un solo nombre designe al mismo tiempo a la potencia y al hábito.

[55266] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 5. Praeterea, habitui non inscribitur aliquid, sed potentiae tantum. Sed universalia principia iuris dicuntur inscribi synderesi. Ergo ipsa potentiam nominat absolute.

[55266] Sobre la verdad, q. 16 a. 1. arg. 5.
Además, nada se atribuye al hábito, sino sólo a la potencia. Pero se dice que los principios universales del derecho se atribuyen a la sindéresis. Por lo tanto, esta misma nombra a la potencia de manera absoluta.

[55267] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 6. Praeterea, ex duobus non potest unum fieri nisi eorum altero transmutato. Sed habitus ille naturalis quem significare dicitur nomen synderesis, non mutatur, quia naturalia oportet manere; nec iterum potentiae animae transmutantur. Et ita videtur quod ex habitu et potentia non potest unum fieri, ut utrumque uno nomine nominari possit.

[55267] Sobre la verdad, q. 16 a. 1 arg. 6.
Además, de dos cosas no puede producirse una sola, a no ser por el cambio de una de ellas. Pero aquel hábito natural al que se dice significar el nombre sindéresis no cambia, porque es preciso que lo natural permanezca; ni, por el otro lado, las potencias del alma transmutan. Y así parece que no puede producirse una misma cosa de un hábito y una potencia para que pueda ser nombrada con un mismo nombre.

[55268] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 7. Praeterea, sensualitas synderesi opponitur, quia sicut sensualitas inclinat semper ad malum, ita synderesis

[55268] Sobre la verdad, q. 16 a.1 arg. 7.
Aún más, la sindéresis se opone a la sensualidad, porque, así como ésta

semper ad bonum. Sed sensualitas est absolute potentia sine habitu. Ergo et synderesis potentiam nominat absolute.

se inclina siempre al mal, así aquélla se inclina siempre al bien. Pero la sensualidad es absolutamente una potencia sin hábito. Luego, también la sindéresis denota absolutamente una potencia.

[55269] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 8. Praeterea, ut dicitur in IV *Metaphys.*, ratio quam significat nomen, est definitio. Ergo illud quod non est hoc modo unum quo definibile est, uno nomine nominari non potest; sed aggregatum ex subiecto et accidente, ut hoc quod dico: homo albus, definiri non potest, ut probatur VII *Metaph*. Et sic etiam nec aggregatum ex potentia et habitu; ergo non potest potentia cum habitu uno nomine significari.

[55269] Sobre la verdad, q. 16 a.1 arg. 8.
Además, como se dice en el libro IV de la *Metafísica*, la razón por la que el nombre significa es la definición. Luego, aquello que no es en este mismo modo por el que es definible,[34] tampoco puede ser nombrado por el mismo nombre; pero lo agregado de sujeto y accidente, como cuando digo "hombre blanco", no puede definirse, como se prueba en el libro VII de la *Metafísica*. Y así tampoco lo agregado de potencia y hábito; por lo tanto, una potencia con hábito no puede significarse por un solo nombre.

[55270] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 9. Praeterea, superior ratio potentiam nominat absolute. Sed synderesis est idem quod superior ratio, ut videtur: ut enim dicit Augustinus in Lib. *De libero arbitrio*: in naturali iudicatorio, quod nos synderesim dicimus, adsunt quaedam regulae et lumina virtutum, et vera et incommutabilia. Incommutabilibus autem rationibus adhaerere, secundum Augustinum, XII de *Trinitate*,

[55270] Sobre la verdad, q. 16 a. 1 arg. 9.
Además, la razón superior nombra absolutamente una potencia. Pero la sindéresis es lo mismo que la razón superior, según parece: pues como dice Agustín en el libro *De libero arbitrio*: "en el juicio natural, que nosotros llamamos sindéresis, están presentes algunas reglas y luces de las virtudes, tanto verdaderas como inconmutables". Mas es propio de la razón superior adherirse a razones

[34] Lo definible es uno con la definición, en tanto que toda definición es convertible con lo definido.

est superioris rationis. Ergo synderesis est potentia absolute.

inconmutables,[35] según Agustín, en el libro XII de *De trinitate*. Por lo tanto, la sindéresis es absolutamente una potencia.

[55271] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 10.
Praeterea, secundum philosophum in II *Ethic*., omne quod est in anima, est potentia, aut habitus, aut passio. Ergo vel divisio philosophi est insufficiens, vel non est aliquid in anima quod sit simul potentia et habitus.

[55271] Sobre la verdad, q. 16 a. 1 arg. 10.
Además, según el Filósofo,[36] en el libro II de la *Ética*, todo lo que está en el alma es una potencia o un hábito o una pasión. Luego, o la división del Filósofo es insuficiente o no hay algo en el alma que al mismo tiempo sea potencia y hábito.

[55272] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 11.
Praeterea, contraria non possunt esse in eodem. Sed nobis est fomes innatus, qui semper inclinat ad malum. Ergo in nobis non potest esse aliquis habitus semper inclinans ad bonum: et ita synderesis, quae semper inclinat ad bonum, non est habitus, vel potentia cum habitu, sed potentia absolute.

[55272] Sobre la verdad, q. 16 a. 1 arg. 11.
Además, las cosas contrarias no pueden existir en una misma. Pero nosotros tenemos una materia[37] innata que siempre se inclina al mal. Luego, en nosotros no puede existir algún hábito siempre inclinado al bien: Y así, la sindéresis que siempre se inclina al bien, no es un hábito o una potencia con hábito, sino absolutamente una potencia.

[55273] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 12.
Praeterea, ad operandum sufficit potentia et habitus. Si ergo synderesis sit potentia cum habitu innato, cum synderesis inclinet ad bonum,

[55273] Sobre la verdad, q. 16 a. 1 arg. 12.
Además, para obrar es suficiente la potencia y el hábito. Entonces, si la sindéresis es una potencia con un hábito innato, puesto que la sin-

[35] Aunque en latín el término es el mismo —*ratio*—, en este caso debe entenderse en el sentido de que la razón (facultad) está unida a razones (naturalezas) inconmutables.

[36] Santo Tomás acostumbra referirse con este apelativo a Aristóteles, a quien considera el más grande de todos los filósofos.

[37] *Fomes, -itis* significa "combustible", "materia para avivar el fuego". En este sentido, se debe entender que, según Santo Tomás, en nosotros existe algo que aviva el deseo hacia las cosas malas, es decir, una tendencia.

homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum; quod videtur esse Pelagii haeresis.

déresis inclina al bien, el hombre será [causa] suficiente para obrar bien desde sus cualidades naturales puras; lo que parecer ser la herejía de Pelagio.[38]

[55274] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 13.
Praeterea, si synderesis sit potentia cum habitu, non erit potentia passiva, sed activa, cum habeat operationem aliquam. Sicut autem potentia passiva fundatur supra materiam, ita activa supra formam. In anima autem humana est duplex forma: una per quam cum Angelis convenit in quantum spiritus est, quae est superior; alia inferior per quam corpus vivificat in quantum anima est. Oportet igitur quod synderesis fundetur vel supra formam superiorem vel supra formam inferiorem. Si supra formam superiorem, est superior ratio; si supra inferiorem, est ratio inferior. Sed tam ratio superior quam inferior potentiam nominat absolute. Ergo synderesis absolute potentia est.

[55274] Sobre la verdad, q. 16 a. 1 arg. 13.
Además, si la sindéresis es una potencia como hábito, no será una potencia pasiva, sino activa, cuando tenga alguna operación. Mas, así como la potencia pasiva se funda sobre la materia, la activa se funda sobre la forma. Mas en el alma humana existe una doble forma: una por la cual se reúne con los ángeles en cuanto que es espíritu [y] que es superior; la otra inferior, por la cual vivifica al cuerpo en cuanto que es alma. Luego, conviene que la sindéresis se funde o sobre una forma superior, o sobre una forma inferior. Si lo hace sobre una forma superior, es una razón superior; si lo hace sobre una inferior, es una razón inferior. Pero tanto la razón superior, como la razón inferior nombran absolutamente una potencia. Por lo tanto, la sindéresis es absolutamente una potencia.

[55275] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 14.
Praeterea, si synderesis nominat potentiam cum habitu, hoc non est nisi cum habitu innato; si enim cum habitu acquisito vel infuso,

[55275] Sobre la verdad, q. 16 a. 1 arg. 14.
Además, si la sindéresis nombra una potencia como hábito, no es sino como hábito innato; pues, si [la nombra] como un hábito adquiri-

[38] Monje británico que vivió entre los siglos IV y V de nuestra era. Su doctrina negaba la creencia en el pecado original, al menos tal como lo sostiene la Iglesia católica y en la necesidad de la Gracia para realizar actos conducentes a la salvación.

possibile esse synderesim amittere. Sed synderesis non nominat habitum innatum. Ergo nominat potentiam absolute. Probatio mediae. Omnis habitus qui praesupponit aliquem actum temporalem, non est habitus innatus. Sed synderesis praesupponit actum temporalem: est enim synderesis remurmurare malo, et instigare ad bonum; quod esse non potest, nisi prius actualiter cognoscatur bonum et malum. Ergo synderesis praeexigit actum temporalem.

do o infundido, es posible admitir la sindéresis. Ahora bien, la sindéresis no nombra un hábito innato. Por tanto, nombra absolutamente una potencia. Prueba de la menor: Todo hábito que presupone algún acto temporal, no es un hábito innato. Pero la sindéresis presupone un acto temporal: pues es propio de la sindéresis objetar el mal e incitar al bien, lo que no puede ser, a menos que primero realmente se conozca el bien y el mal. Por lo tanto, la sindéresis exige previamente un acto temporal.

[55276] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 15.
Praeterea, officium synderesis videtur esse iudicare; unde et naturale iudicatorium dicitur. Sed liberum arbitrium a iudicando nomen accepit. Ergo synderesis est idem quod liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium est potentia absolute. Ergo et synderesis.

[55276] Sobre la verdad, q. 16 a 1 arg. 15.
Además, parece que el oficio de la sindéresis es juzgar, por lo cual también se dice que es juicio natural. Pero acepta el nombre de libre albedrío a partir del acto de juzgar. Por lo tanto, la sindéresis es lo mismo que el libre albedrío. Pero el libre albedrío es absolutamente una potencia. Por lo tanto, también lo será la sindéresis.

[55277] De veritate, q. 16 a. 1 arg. 16.
Praeterea, si synderesis sit potentia cum habitu, quasi composita ex utroque; hoc non erit compositione logica qua species ex genere et differentia componitur: quia potentia non se habet ad habitum ut genus ad differentiam; sic enim quilibet habitus potentiae superinductus specialem potentiam constitueret. Ergo est compositio naturalis. Sed in naturali compositione composi-

[55277] Sobre la verdad, q. 16, a. 1 arg. 16.
Además, si la sindéresis fuera una potencia como hábito, como si estuviera compuesta por uno y otro, esto no sería por la composición lógica, en la que la especie se compone a partir del género y de la diferencia, porque la potencia no se tiene para el hábito, como el género [sí se tiene] para la diferencia; pues así cualquier hábito sobreinducido de la potencia constituiría una

tum est aliud a componentibus, ut probatur vii *Metaphys*. Ergo synderesis nec erit potentia nec habitus, sed aliquid praeter haec; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod sit potentia absolute.

potencia especial. Luego, se trata de una composición natural. Pero en una composición natural, lo compuesto es otra cosa a partir de los componentes, como se prueba en el libro vii de la *Metafísica.* Luego, la sindéresis ni será una potencia ni un hábito, sino algo más allá de esto. Por lo tanto, resta que sea absolutamente una potencia.

Argumentos en contra:

[55278] De veritate, q. 16 a. 1 s. c. 1. Sed contra. Si synderesis sit potentia, oportet quod sit potentia rationalis. Rationales autem potentiae se habent ad opposita. Ergo synderesis ad opposita se habebit; quod patet esse falsum, quia semper instigat ad bonum, et nunquam ad malum.

[55278] Sobre la verdad q. 16. a. 1 s. c. 1[39]
Pero en contra podemos argumentar: Si la sindéresis fuera una potencia, es preciso que sea una potencia racional. Mas las potencias racionales se tienen dirigidas hacia lo opuesto. Por lo tanto, la sindéresis se tendrá dirigida hacia lo opuesto, lo cual evidencia que es, porque siempre incita hacia el bien y nunca hacia el mal.

[55279] De veritate, q. 16 a. 1 s. c. 2. Praeterea, si synderesis sit potentia, aut est eadem cum ratione, aut alia. Sed non est eadem, quia contra rationem dividitur in Glossa Ieronymi, Ezech. I prius inducta. Nec etiam potest dici quod sit alia potentia a ratione: specialis enim potentia specialem actum requirit; nullus actus autem synderesi attribuitur quem ratio facere non possit; ratio enim ipsa et instigat ad bonum, et

[55279] Sobre la verdad, q. 16 a 1 s.c. 2.
Además, si la sindéresis fuera potencia, o sería la misma cosa con la razón, o sería otra. Pero no es la misma, porque se distingue de la razón en el Comentario de Jerónimo a Ezequiel I, antes presentado. Tampoco puede decirse que sea otra potencia a parte de la razón, pues una potencia especial requiere un acto especial; mas ningún acto se atribuye a la sindéresis que la razón no

[39] S. C. significa *sed contra*; en la metodología de los textos filosóficos y teológicos medievales, indica los argumentos en contra de la tesis que uno propone.

remurmurat malo. Ergo synderesis nullo modo est potentia.

pueda hacer; la propia razón tanto incita al bien y objeta el mal. Por lo tanto, la sindéresis en ningún modo es potencia.

[55280] De veritate, q. 16 a. 1 s. c. 3. Praeterea, fomes semper inclinat ad malum, synderesis autem semper ad bonum. Ergo ista duo directe opponuntur. Sed fomes est habitus, vel per modum habitus se habens: ipsa enim concupiscentia, quae in pueris habitualis est, secundum Augustinum, in adultis vero actualis, fomes esse dicitur. Ergo et synderesis est habitus.

[55280] Sobre la verdad, q. 16 a. 1 s.c. 3.
Además, la materia[40] siempre se inclina al mal; en cambio, la sindéresis, siempre al bien. Luego, esas dos se oponen directamente. Pero la tendencia natural es un hábito, o bien un hábito que se tiene a sí mismo mediante medida, pues la propia concupiscencia, que es habitual en los niños, según Agustín, [y] en verdad actual en los adultos, se llama materia. Por lo tanto, la sindéresis es un hábito.

[55281] De veritate, q. 16 a. 1 s. c. 4. Praeterea, si synderesis est potentia, aut est cognitiva, aut motiva. Sed constat quod non est cognitiva absolute, ex hoc quod actus eius est inclinare ad bonum, et remurmurare malo. Ergo si sit potentia, erit motiva. Hoc autem apparet esse falsum, quia potentiae motivae, sufficienter dividuntur per irascibilem, concupiscibilem et rationabilem, contra quas dividitur synderesis, ut prius, argum. 1, dictum est. Ergo synderesis nullo modo est potentia.

[55281] Sobre la verdad, q. 16 a. 1 s.d. 4.
Además, si la sindéresis es una potencia, o es cognitiva o mueve a la acción. Pero consta que en absoluto es cognitiva, porque su acción es inclinar al bien y rehuir el mal. Luego, si fuera potencia, movería a la acción. Sin embargo, esto aparece como falso, porque las potencias que mueven a la acción se dividen suficientemente por lo irascible, lo concupiscible y lo racional, de las que se separa la sindéresis, como se ha dicho antes en el argumento 1. Por lo tanto, la sindéresis de ningún modo es potencia.

[40] Nuevamente el recurso a *fomes*. En este sentido, podría traducirse como *concupiscencia*, aunque en latín existe un término para ello, por lo que el propio Santo Tomás anota más adelante.

[55282] De veritate, q. 16 a. 1 s. c. 5. Praeterea, sicut in parte operativa animae synderesis nunquam errat, ita in parte speculativa intellectus principiorum nunquam errat. Sed intellectus principiorum est habitus quidam; ut patet per philosophum in VI *Ethic*. Ergo et synderesis quidam habitus est.

[55282] Sobre la verdad, q. 16 a. 1 s.c. 5.
Además, así como la sindéresis nunca se equivoca en la parte operativa del alma, así el entendimiento de los principios nunca se equivoca en la parte especulativa. Pero la intelección de los principios es cierto hábito, como se evidencia por lo que dice el Filósofo en el libro VI de la *Ética.* Por lo tanto, también la sindéresis es algún tipo de hábito.

Discusión

[55283] De veritate, q. 16 a. 1 co. Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem diversae inveniuntur opiniones. Quidam namque dicunt, quod synderesis absolute potentiam nominat, et potentiam aliam a ratione, ea superiorem. Alii vero dicunt, esse quidem synderesim potentiam absolute sed esse rationi eamdem secundum rem, sed consideratione diversam. Consideratur enim ratio ut ratio, id est in quantum ratiocinatur et confert, et sic nominatur vis rationalis; et ut natura, id est in quantum aliquid naturaliter cognoscit, et sic dicitur synderesis. Alii vero dicunt, synderesim nominare ipsam potentiam rationis cum aliquo habitu naturali. Quid autem horum verius sit, sic videri potest. Sicut enim dicit Dionysius in VII cap. de *Divin. Nomin.*, divina sapientia coniungit fines primorum principiis secun-

[55283] Sobre la verdad, q. 16 a 1 co.
A esto respondemos diciendo que sobre esta cuestión se encuentran diversas opiniones. En efecto, algunos dicen que la sindéresis nombra absolutamente una potencia, y que es otra potencia diferente de la razón y superior a ella. Otros incluso dicen que, sin duda, la sindéresis es absolutamente una potencia, pero para la razón es la misma según las cosas, aunque diferente por la consideración de la mente.[41] Pues la razón se considera como razón —es decir, en cuanto se razona y conduce todo a un mismo punto— y también es llamada fuerza racional; y como naturaleza —es decir, en cuanto que conoce algo naturalmente— y así es llamada sindéresis. Incluso otros dicen que la sindéresis nombra la misma potencia de la razón como un hábito natural.

[41] La misma *secundum rem*, es decir, tal como están en la realidad; pero diferente si le divide mentalmente.

dorum; naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo: unde et natura inferior attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans. Natura autem humanae animae est infra naturam angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque. Naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturae angelicae est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanae vero animae proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquiriendo, et ab uno in aliud discurrendo. Unde et anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est angelicae naturae; scilicet ut aliquorum cognitionem habeat subito et sine inquisitione quamvis etiam quantum ad hoc inveniatur Angelo inferior, in quantum in his etiam veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo. Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio: speculativa, qua ipsam rerum veritatem simpliciter et absolute intuetur; et practica, tam secundum philosophos, qui ponunt Angelos motores orbium, et omnes formas naturales praeexistere in eorum praeconceptione, quam etiam secundum theologos, qui ponunt Angelos Deo in spiritualibus officiis ministrare, secundum quae ordines distinguuntur. Unde et in natura humana, in quantum attingit angelicam, opor-

Mas lo que es más verdadero de estas opiniones puede demostrarse así: pues tal como Dionisio dice en el capítulo VII del *Divinis Nominibus,* "la divina sabiduría une a los principios los fines de los primeros con los de los segundos"; así, cosas naturales ordenadas a su vez tienen cuerpos contiguos, de los cuales el inferior toca con su parte superior al superior en su parte inferior. De donde también la naturaleza inferior toca en su parte más alta a algo que es propio de naturaleza superior, aquello que participa imperfectamente. Mas la naturaleza del alma humana está por debajo de la naturaleza angelical, si consideramos el modo natural de conocer de cualquiera de los dos. Pues el modo natural de conocer y propio de la naturaleza angelical es que conozca sin búsqueda ni discurso; en cambio lo propio del alma humana es que llegue a la verdad que debe ser conocida investigando y discurriendo de una a otra cosa. De donde también el alma humana, en cuanto a aquello que en sí misma es lo más alto, toca algo de aquello que es propio de la naturaleza angelical; es claro que súbitamente y sin búsqueda tenga conocimiento de algunas cosas, aunque, además, en cuanto esto, encuentre que es inferior al Ángel, en cuanto que también sobre éstos no puede conocer la verdad, a no ser recibiéndola por los sentidos.

Mas, en la naturaleza angélica se encuentra un doble conocimiento: el especulativo, por el que se intuye simple y absolutamente la mis-

tet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive practicae sive speculativae, cum principia oporteat esse certiora et stabiliora. Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum haec quidem cognitio sit quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis; et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistant. Oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut igitur humanae animae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt universalia principia iuris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit, quam ratio; nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cuius contrarium supra, dictum est. Restat igitur ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu. Et quodcumque horum fuerit, non multum differt; quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, synde-

ma verdad de las cosas; y el práctico, tanto, según los filósofos, quienes plantean que los motores angelicales del orbe y todas las formas naturales preexisten en su preconcepción, como, además, según los teólogos, quienes plantean que los ángeles sirven a Dios en sus deberes espirituales, según las órdenes que se distinguen. De donde también en la naturaleza humana, en cuanto toca a la angelical, conviene que exista un conocimiento de la verdad sin investigación, tanto en lo especulativo como en lo práctico; y, sin duda, conviene que en este conocimiento exista un principio de todo conocimiento siguiente, ya sea especulativo o práctico, puesto que conviene que existan principios ciertos y estables. De donde también conviene que este conocimiento naturalmente esté presente para el hombre, puesto que, en efecto, este conocimiento es casi un semillero precisamente de todo conocimiento siguiente, y en todas las cosas naturales preexisten ciertas semillas naturales de las siguientes operaciones y efectos. También conviene que este conocimiento sea habitual, para que exista disponible cuando fuera necesario usarlo. Por consiguiente, así como para la naturaleza humana existe un cierto hábito natural, por el que conoce los principios de las ciencias especulativas, al que llamamos intelecto de los principios, así también, en ella existe un cierto hábito natural de los primeros principios de la operación, que son los principios universales del derecho

resis dicatur, absque omni habitu esse non potest; quia naturalis cognitio rationi convenit secundum habitum aliquem naturalem, ut de intellectu principiorum patet.

natural; este hábito, sin duda, pertenece a la sindéresis. Mas este hábito no existe en otra potencia que no sea la razón, a menos que, por casualidad, propongamos que el intelecto es una potencia distinta de la razón, cuya demostración contraria fue sostenida más arriba.
Entonces, resta que este nombre sindéresis o nombre absolutamente un hábito natural, semejante al hábito natural de los principios, o nombre a la misma potencia de la razón con este hábito. Y cualquiera que de estas dos fuera, no difiere mucho, porque esto no provoca duda, excepto acerca de la significación del nombre.
Porque, en la medida que conoce naturalmente, se llama sindéresis a la misma potencia de la razón, y no puede existir lejos de todo hábito, porque el conocimiento de las cosas naturales conviene a la razón, según algún hábito natural, para que desde el intelecto de los principios se manifieste.

Respuesta a las objeciones:

[55284] De veritate, q. 16 a. 1 ad 1. Ad primum igitur dicendum, quod aliqua possunt in eamdem divisionem venire secundum quod in aliquo communi conveniunt, quidquid sit illud commune, sive sit genus, sive sit accidens. In illa igitur divisione quadrimembri qua synderesis contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur ad invicem membra divisionis secundum quod conveniunt in hoc communi quod est

[55284] Sobre la verdad q. 16 a. 1 ad 1.
En primer lugar, entonces, respondemos a lo primero diciendo que algunas cosas pueden venir de la misma división, según convengan en algo común, cualquier cosa que sea aquello común, ya sea el género o el accidente. Entonces, en aquella división de cuatro miembros en la cual la sindéresis se distingue de las tres potencias, no se distinguen, a

potentia; sed secundum quod conveniunt in hoc communi quod est principium motivum. Unde non sequitur quod synderesis sit potentia sed quod sit quoddam principium motivum.

su vez, los miembros de la división, según lo que convienen en esto común que es la potencia, sino según lo que convienen en esto común que es el principio de movimiento. De donde no se sigue que la sindéresis sea potencia, sino que es cierto principio de movimiento.[42]

[55285] De veritate, q. 16 a. 1 ad 2
Ad secundum dicendum, quod quando ex accidente supervenit subiecto aliquid speciale praeter id quod competit sibi ex sua natura, tunc nihil prohibet accidens dividi contra subiectum, vel subiectum cum accidente contra subiectum absolute sumptum; sicut si dividerem superficiem coloratam contra superficiem absolute sumptam. In quantum superficies absolute sumpta, est quid mathematicum; per hoc vero quod dicitur colorata, trahitur ad genus naturae. Ita etiam et ratio nominat cognitionem secundum modum humanum; sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis conditionem, ut ex dictis, in corp. art., patet. Unde nihil prohibet vel ipsum habitum dividi contra potentiam in divisione qua dividitur principium motivum; vel ipsam potentiam habitualem dividi contra potentiam absolute sumptam.

[55285] Sobre la verdad q. 16 a. 1 ad 2
A lo segundo se responde diciendo que cuando al sujeto sobreviene algo especial del accidente, más allá de lo que le compete de su naturaleza, entonces nada obsta para dividir el accidente del sujeto o el sujeto con el accidente del sujeto absolutamente asumido, como si yo subdividiera la superficie colorada de de la superficie absolutamente asumida.
En cuanto a la superficie absolutamente asumida, es algo matemático, por esto, en verdad, lo que se dice "colorada" se trae al género de la naturaleza. Así también, la razón denomina conocimiento, según el modo humano; pero por hábito natural se trae a la condición de otro género, como consta de lo dicho en el cuerpo del artículo. De donde nada obsta para que el mismo hábito se divida de la potencia en la división por la que se divide el principio del movimiento; o para que la misma potencia habitual se divide de la potencia absolutamente asumida.

[42] Es decir, principios de la acción.

[55286] De veritate, q. 16 a. 1 ad 3
Ad tertium dicendum, quod alii habitus qui insunt potentiae rationali, eodem modo movent, per illum modum qui est proprius rationi in quantum est ratio; et ideo illi habitus distingui non possunt contra rationem, sicut habitus naturalis, a quo synderesis nominatur.

[52286] Sobre la verdad q. 16 a. 1 ad 3
A lo tercero, respondemos que otros hábitos que se hallan en las potencias racionales mueven en mismo modo, por aquel que es propio para la razón en cuanto que es razón; y por eso los hábitos no pueden distinguirse de la razón, así como el hábito natural, por el que se llama sindéresis.

[55287] De veritate, q. 16 a. 1 ad 4
Ad quartum dicendum, quod synderesis non dicitur significare potentiam et habitum quasi eadem res sit potentia et habitus; sed quia uno nomine significatur ipsa potentia cum habitu cui substernitur.

[55287] Sobre la verdad, q. 16 a. 1 ad 4
Al cuarto argumento, respondemos que no se dice que sindéresis signifique potencia y hábito casi como si fueran una misma cosa la potencia y el hábito, sino porque con un solo nombre se significa la misma potencia como hábito, para el cual se sostiene.

[55288] De veritate, q. 16 a. 1 ad 5.
Ad quintum dicendum, quod scribi aliquid in alio intelligitur dupliciter. Uno modo sicut in subiecto: et sic in anima non potest aliquid scribi nisi quantum ad potentiam. Vel sicut in continente: et sic nihil prohibet etiam habitui aliquid inscribi, secundum quod dicimus, singula quae ad geometriam pertinent, ipsi geometriae inscribi.

[55288] Sobre la Verdad q, 16 a 1. ad 5.
Al quinto argumento respondemos diciendo que se entiende de dos modos que algo se inscriba en otro. En un modo, como en el sujeto: así, en el alma algo no puede inscribirse, sino en cuanto potencia. O como en el continente: así, nada impide que también algo se inscriba al hábito, como dijimos, en cada cosa que pertenece a la geometría, se inscriben en la propia geometría.

[55289] De veritate, q. 16 a. 1 ad 6
Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit quando aliquid fit unum ex duobus per modum mixtionis. Sic autem non fit unum ex

[55289] Sobre la verdad q. 14 a. 1 ad 6
A lo sexto respondemos que aquel argumento procede cuando de dos algo se hizo único por el modo de la

habitu et potentia; sed sicut ex accidente et subiecto.

mezcla. Mas del hábito y de la potencia no se hace una única cosa, sino como del accidente y del sujeto.

[55290] De veritate, q. 16 a. 1 ad 7
Ad septimum dicendum, quod hoc quod sensualitas inclinat semper ad malum, habet ex corruptione fomitis; quae quidem corruptio inest ei per modum cuiusdam habitus. Et sic etiam synderesis ex habitu aliquo naturali habet quod semper ad bonum inclinet.

[55290] Sobre la verdad q. 16 a. 1 ad 7
A lo séptimo respondemos diciendo que esto que la sensualidad inclina siempre a lo malo lo tiene de la corrupción de la tendencia; corrupción que, ciertamente, está en ella a manera de hábito. Así también la sindéresis tiene de algún hábito natural que siempre se inclinará al bien.

[55291] De veritate, q. 16 a. 1 ad 8
Ad octavum dicendum, quod homo albus non potest definiri definitione proprie dicta, qualis est definitio substantiarum quae significat unum per se; sed potest definiri definitione quadam secundum quid, in quantum ex accidente et subiecto fit unum secundum quid. Et talis unitas sufficit ad hoc quod unum nomen possit imponi; unde etiam ibidem philosophus, dicit, quod subiectum cum accidente uno nomine nominari potest.

[55291] Sobre la verdad q. 16 a. 1 ad 8
A lo octavo respondemos diciendo que el hombre blanco no puede ser definido por alguna definición propiamente dicha, como es la definición de las substancias, la cual significa una sola cosa por sí misma, sino que puede definirse por alguna definición *secundum quid*,[43] en cuanto del accidente y del sujeto se hace una sola cosa secundum quid. Y tal unidad es suficiente para que un solo nombre pueda ser impuesto; de donde también el Filósofo dice que el sujeto con el accidente pude ser nombrado como uno.

[55292] De veritate, q. 16 a. 1 ad 9
Ad nonum dicendum, quod synderesis neque nominat superiorem rationem neque inferiorem, sed aliquid communiter se habens ad utramque. In ipso enim habitu uni-

[55292] Sobre la verdad, q. 16 a. 1 ad 9
A lo noveno respondemos diciendo que la sindéresis ni nombra una razón superior, ni inferior, sino algo que se tiene comúnmente entre am-

[43] "Según de lo que" se esté hablando.

versalium principiorum iuris continentur quaedam quae pertinent ad rationes aeternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum; quaedam vero quae pertinent ad rationes inferiores, utpote secundum rationem esse vivendum. Aliter autem synderesis dicitur incommutabilibus intendere et aliter ratio superior. Dicitur enim aliquid incommutabile per incommutabilitatem naturae; et sic divina incommutabilia sunt. Et hoc modo ratio superior incommutabilibus dicitur inhaerere. Dicitur etiam aliquid immutabile per necessitatem veritatis, quamvis etiam sit circa res secundum naturam mutabiles, sicut ista veritas: omne totum maius est sua parte, incommutabilis est etiam in mutabilibus rebus. Et hoc modo synderesis incommutabilibus inhaerere dicitur.

bas. Pues en el propio hábito de los principios universales del Derecho se contiene algunas cosas que pertenecen a las razones eternas, como el hecho de que Dios debe ser obedecido; en verdad, contiene algunas que pertenecen a las razones inferiores, puesto que se debe vivir conforme a la razón. Mas se dice que la sindéresis tiende por un lado hacia lo inconmutable y por otro hacia la razón superior. Pues se dice que algo es inconmutable por inconmutabilidad de su naturaleza; y así las cosas divinas son inconmutables. Y de este modo se dice que la razón superior es inherente a las cosas inconmutables. También se dice que algo es inmutable por necesidad de la verdad, aunque también esté cerca de las cosas mutables según su naturaleza, como esta verdad: "El todo es mayor que cualquiera de sus partes" es inconmutable también en las cosas mutables. Y de este modo, se dice que la sindéresis es inherente a las cosas inconmutables.

[55293] De veritate, q. 16 a. 1 ad 10

Ad decimum dicendum, quod quamvis omne quod est in anima, sit solum habitus, vel solum potentia, vel solum passio; tamen non omne quod in anima nominatur, est alterum horum tantum: ea enim quae secundum rem distincta sunt, potest intellectus coniungere, et uno nomine nominare.

[55293] Sobre la verdad q. 16 a. 1 ad 10

A lo décimo respondemos diciendo que, aunque todo lo que está en el alma sea solamente un hábito o sólo una potencia o sólo una pasión, sin embargo, no todo lo que se nombra en el alma, existe en otra cosa diferente de éstas. Pues aquellas cosas que son distintas según su naturaleza, el intelecto puede juntarlas y nombrarlas con un solo nombre.

[55294] De veritate, q. 16 a. 1 ad 11
Ad undecimum dicendum, quod habitus ille inclinans ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animae, qua corpori coniungitur; habitus vero naturaliter inclinans ad bonum pertinet ad superiorem partem. Et ideo hi duo contrarii habitus non sunt eiusdem secundum idem.

[55294] Sobre la verdad, q. 16 a. 1 ad 11
A lo undécimo respondemos diciendo: que aquel hábito innato que se incline al mal pertenece a la parte inferior del alma, la que se junta con el cuerpo. Pero el hábito que naturalmente se inclina hacia el bien, pertenece a la parte superior. Por ello, estos dos hábitos no son contrarios de lo mismo según lo mismo.

[55295] De veritate, q. 16 a. 1 ad 12
Ad duodecimum dicendum, quod habitus cum potentia sufficit ad actum qui est illius habitus. Actus autem huius habitus naturalis, quem synderesis nominat, est remurmurare malo, et inclinare ad bonum:
et ideo ad hunc actum homo naturaliter potest. Non autem ex hoc sequitur quod in opus meritorium peragendum homo ex puris naturalibus possit. Haec enim naturali facultati solummodo deputare, Pelagianae impietatis est.

[55295] Sobre la verdad q. 16 a. 1 ad. 12
A lo duodécimo respondemos diciendo que el hábito como potencia es suficiente para el acto que es propio de aquel hábito. Mas el acto de este hábito natural, al que se le llama sindéresis, es para rechazar el mal e inclinarse al bien: por ello, el hombre puede tener naturalmente este acto. Mas de esto no se sigue que el hombre dotado de méritos pueda obrar con dones puros naturales. Pues pensar estas cosas de un solo modo es, para la facultad natural, una impiedad pelagiana.

[55296] De veritate, q. 16 a. 1 ad 13
Ad decimumtertium dicendum, quod synderesis secundum quod potentiam nominat, magis videtur nominare potentiam passivam quam activam. Non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem: quia, cum cuiuslibet potentiae animae tam activae quam passivae sit operatio aliqua, quaelibet potentia animae esset activa. Cognoscitur autem earum

[55296] Sobre la verdad q. 16 a. 1 ad 13
A lo décimo tercero respondemos diciendo que la sindéresis, en cuanto nombra una potencia, parece que nombra más una potencia pasiva que una activa. Pues la potencia activa no se distingue de la pasiva, en lo que de operación tiene: porque cuando cualquier potencia del alma, tanto activa como pasiva fuera alguna operación, cualquier potencia del alma sería activa. Mas se conoce

distinctio per comparationem potentiae ad obiectum. Si enim obiectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habeat ut agens et movens, sic est potentia passiva. Et inde est quod omnes potentiae vegetabilis animae sunt activae, quia alimentum transmutatur per animae potentiam tam in nutriendo quam in augendo et etiam quam in generando; sed potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia obiecta moventur et fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa et aliqua passiva, eo quod per intellectum fit intelligibile potentia intelligibile actu, quod est intellectus agentis; et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis est potentia passiva. Non autem ponitur quod intellectus agens sit subiectum habituum, sed magis intellectus possibilis: unde et ipsa potentia quae habitui naturali subiicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa. Dato autem quod sit potentia activa, ulterius non recte procedit: non enim in anima sunt duae formae, sed una tantum, quae est eius essentia, quia per essentiam suam spiritus est, et per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior et inferior non fundantur super duas formas, sed super unam essentiam animae. Nec etiam verum est quod ratio inferior fundetur super essen-

la distinción de ellas por comparación de las potencias al objeto. Si el objeto se tiene por la potencia como paciente y transmutado, ésta será la potencia activa; pues, si el objeto se convierte a la potencia, como agente y motor, entonces será potencia pasiva. Y, por ello, es que todas las potencias del alma vegetal son activas, porque el alimento es transmutado por la potencia del alma en tanto que sirve para nutrir, acrecentar y generar; pero para la potencia sensitiva todas las cosas son pasivas, porque los objetos se mueven y son hechos en un acto. En verdad, en cuanto el intelecto, alguna potencia es activa y alguna pasiva, aquello por lo que el intelecto se hace inteligible es la potencia en acto inteligible; que es el intelecto agente y, así el intelecto agente es potencia activa. También el mismo inteligible en acto hace que el intelecto en potencia sea intelecto en acto; y así, el intelecto posible es potencia pasiva. Mas no se sostiene que el intelecto agente sea sujeto del hábito, sino mejor aún, el intelecto posible: de donde también esa potencia que se pone por debajo del hábito natural, debe verse más como que es potencia pasiva que activa. De donde, dado que es potencia activa, no procede rectamente deducir otra cosa posterior: no que en el alma existan dos formas, sino una solamente, que es su esencia, porque el espíritu es para su esencia y la forma es para la esencia del cuerpo, no por algo sobre añadido. De donde la razón superior e inferior no se fun-

tiam animae secundum illam habitudinem qua est forma corporis; sic enim fundantur in essentia animae solummodo illae potentiae quae sunt organis affixae, qualis non est ratio inferior. Dato etiam quod illa potentia quam nominat synderesis, sit idem quod ratio superior vel inferior, nihil prohibet nomine rationis nominari illam potentiam absolute, nomine autem synderesis nominari eamdem cum habitu sibi inhaerente.

dan en dos formas, sino sobre una sola esencia del alma. Ni tampoco es que la razón inferior se funde sobre la esencia del alma según aquella manera de ser en que es la forma del cuerpo; pues, así se fundan en la esencia del alma solamente aquellas potencias que son órganos de unión, lo cual no es la razón inferior, dado que también aquella potencia que se llama sindéresis, es lo mismo que la razón superior o inferior, nada obsta se nombre aquella potencia de la razón absolutamente con el nombre de razón, con el nombre de sindéresis se nombre a la misma cuando el hábito sea inherente a ella misma.

[55297] De veritate, q. 16 a. 1 ad 14
Ad decimumquartum dicendum, quod actus cognitionis non praeexigitur ad potentiam vel habitum synderesis, sed ad actum ipsius. Unde per hoc non excluditur quin habitus synderesis sit innatus.

[55297] Sobre la Verdad, q. 16 a. 1 ad 14
A lo décimo cuarto respondemos diciendo que un acto de conocimiento no se exige previamente como condición para una potencia o para el hábito de la sindéresis; sino para el acto mismo. De ahí que, por esto, no se excluye entonces que el hábito de la sindéresis sea innato.

[55298] De veritate, q. 16 a. 1 ad 15
Ad decimumquintum dicendum, quod iudicium est duplex, scilicet in universali, et hoc pertinet ad synderesim; et in particulari operabili, et est hoc iudicium electionis, et hoc pertinet ad liberum arbitrium, unde non sequitur quod sint idem.

[55298] Sobre la verdad, q. 16 a. 1 ad 15
A lo décimo quinto respondemos diciendo que el juicio es doble, por supuesto, ya en el universal, éste pertenece a la sindéresis; ya en el particular operable, y este el es el juicio de elección, y éste pertenece al libre albedrío, de lo que se deduce que no son lo mismo.

[55299] De veritate, q. 16 a. 1 ad 16
Ad decimumsextum dicendum, quod compositio physica et naturalis est multiplex. Est enim compositio mixti ex elementis; et in hac compositione loquitur philosophus quod oportet formam mixti esse aliud omnino ab ipsis elementis. Est etiam compositio formae substantialis et materiae, ex qua resultat tertium, scilicet forma speciei: quae quidem non est aliud omnino a materia et forma, sed se habet ad eas ut totum ad partes. Est etiam compositio subiecti et accidentis in qua non resultat aliquid tertium ex utroque: et talis est compositio potentiae et habitus.

[55299] Sobre la verdad, q. 16 a. 1 ad 15
A lo décimo sexto respondemos diciendo que la composición física y natural puede ser de muchas maneras. Pues es composición de una mezcla de elementos. El Filósofo habla sobre esta composición sosteniendo que la forma en que se mezclan estos elementos es completamente otra cosa que los mismos elementos. Existe también la composición substancial de forma y materia, de la cual resulta uno tercero, en efecto, la forma de la especie: que, sin duda, no es otra cosa en absoluto que materia y forma, pero se obtiene por ellas, así como un todo se obtiene por las partes. Existe también la composición de sujeto y accidente en la que no resulta uno tercero de entre ambos: y tal es la composición de potencia y hábito.

Articulus 2

Artículo 2

[55300] De veritate, q. 16 a. 2 tit. 1
Secundo quaeritur utrum synderesis possit peccare

[55300] Sobre la verdad, q. 16 a. 2 tit 1 Se pregunta si acaso la sindéresis pueda pecar.

[55301] De veritate, q. 16 a. 2 tit. 2
Et videtur quod sic.

[55301] Sobre la verdad, q. 16 a. 2 tit 2 Parece que es así.

[55302] De veritate, q. 16 a. 2 arg. 1
Quia dicitur in Glossa Ieronymi post mentionem de synderesi factam Ezech. I, 9: hanc interdum praecipitari videmus. Sed praecipitatio in operabilibus nihil est aliud quam peccatum. Ergo synderesis peccare potest.

[55302] Sobre la verdad, q. 16 a. 2 arg. 1
Porque como se dice en el comentario de Jerónimo, después de hablar de la sindéresis en Ez. 1,9: vemos que de vez en cuando ésta cae. Pero la caída en las cosas operables no es otra cosa que el pecado. Luego, la sindéresis puede pecar.

[55303] De veritate, q. 16 a. 2 arg. 2 Praeterea, cum peccare non sit habitus, proprie loquendo, neque potentiae, sed hominis, quia actus singularium sunt; dicitur tamen aliquis habitus vel potentia peccare, secundum quod per actum alicuius habitus vel potentiae homo inducitur ad peccandum. Sed per actum synderesis homo inducitur ad peccandum quandoque: quia dicitur *Ioan*. xvi, vers. 2: venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur se obsequium praestare Deo; et sic ad occisionem apostolorum aliqui inclinabantur ex hoc arbitrio quo iudicabant esse obsequendum Deo, quod iudicium ad synderesim certum est pertinere. Ergo synderesis peccat.

[55303] Sobre la verdad, q. 16, a 2 arg. 2
Además, como el pecar no sea de un hábito propiamente hablando, ni de la potencia, porque los actos son de los singulares; sin embargo, se dice que algún hábito o potencia con todo puede pecar, segundo que por el acto de algún hábito o potencia el hombre es inducido a pecar. Pero por el acto de la sindéresis el hombre es inducido a pecar, porque en el Evangelio de San Juan 16, 2 se dice: llega la hora en que todos los que os asesinen pensarán que prestan un servicio a Dios; y así algunos se inclinaban al asesinato de los apóstoles y por este discernimiento juzgaban que hacían un obsequio a Dios y dicho juicio es cierto que pertenece a la sindéresis. Por lo tanto, la sindéresis peca.

[55304] De veritate, q. 16 a. 2 arg. 3 Praeterea, *Hierem*. iii, 16, dicitur filii Mempheos constupraverunt te usque ad verticem. Vertex autem est superior pars animae, ut dicit Glossa, super illud Ps. vii, 17: in verticem ipsius iniquitas eius descendet; et sic ad synderesim pertinet, quae est supremum in anima. Ergo synderesis etiam a Daemonibus per peccatum constupratur.

[55304] Sobre la verdad q. 16 a. 2 arg 3
Además, en Jer. 3, 16 se dice que los hijos de Memphis te deshonrarán hasta la coronilla. Ahora bien, la coronilla es la parte superior del alma, como dice el comentario sobre ello en el salmo vii, 17: Su iniquidad desciende en la coronilla de ellos mismos, y así pertenece a la sindéresis, que es la parte más alta del alma. Por lo tanto, también la sindéresis puede ser atacada por los demonios.

[55305] De veritate, q. 16 a. 2 arg. 4 Praeterea, potentia rationalis se habet ad opposita, secundum philosophum. Sed synderesis est ra-

[55305] Sobre la verdad, q. 16 a. 2 arg. 4
Además, según el filósofo, la potencia de la razón se tiene por opuestos.

tionalis potentia. Ergo se habet ad opposita: ergo potest bonum facere, et peccare.

Pero la sindéresis es una potencia racional, Luego se tiene por opuestos, por lo tanto, puede hacer el bien y pecar.

[55306] De veritate, q. 16 a. 2 arg. 5
Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Sed virtus et peccatum sunt contraria. Cum igitur in synderesi sit actus virtutis, quia instigat ad bonum, erit etiam in ea actus peccati.

[55306] Sobre la verdad, q. 16 a 2 arg 5
Además, las cosas contrarias son producidas naturalmente sobre lo mismo. De donde, como en la sindéresis está el acto de la virtud que mueve hacia el bien, existirá también en ella el acto del pecado.

[55307] De veritate, q. 16 a. 2 arg. 6
Praeterea, sicut se habet intellectus principiorum in speculativis, ita synderesis in operativis. Sed omnis operatio rationis speculativae ex principiis primis oritur. Ergo et omnis operatio practicae rationis ex synderesi initium sumit. Ergo sicut synderesi attribuitur operatio rationis practicae quae est secundum virtutem, ita attribuetur ei operatio rationis quae est secundum peccatum.

[55307] De veritate, q. 16 a. 2 arg. 6
Además, así como se tiene el intelecto de los principios en las cosas especulativas, así se tiene la sindéresis en las operativas. Pero toda operación de la razón especulativa se orienta desde los primeros principios. Luego, también toda operación de la razón práctica tiene su inicio en la sindéresis. Por lo tanto, así como se atribuye a la sindéresis la operación de la razón práctica las cosas que son según la virtud, así también se atribuyen a esa operación de la razón las cosas que son pecado.

[55308] De veritate, q. 16 a. 2 arg. 7
Praeterea, poena respondet culpae. Sed anima tota punietur in damnatis, etiam secundum synderesim. Ergo etiam synderesis peccat.

[55308] Sobre la verdad, q. 16 a 2 arg. 7
Además, la pena responde a la culpa. Pero toda el alma es castigada con el daño, también la sindéresis. Por lo tanto, también la sindéresis peca.

Argumentos en contra:

[55309] De veritate, q. 16 a. 2 s. c. 1
Sed contra. Bonum potest esse magis purum quam malum: quia aliquod bonum est cui non admiscetur aliquid de malo; nihil autem est adeo malum, quod non habeat aliquid de bono permixtum. Sed in nobis est aliquid quod semper inclinat ad malum, scilicet fomes. Ergo et aliquid erit quod semper inclinat ad bonum. Hoc nihil videtur esse nisi synderesis. Et sic synderesis numquam peccat.

[55309] Sobre la verdad, q. 16 a. 2 s.c. 1
Pero en contra de estas razones: El bien puede ser más puro que el mal: porque algo bueno es en lo que no se admite algo malo. Mas nada es malo hasta tal punto que no admita el tener algo de bueno. Pero existe en nosotros algo que siempre se inclina hacia el mal, es decir, la tendencia.[44] Por lo tanto, también existirá algo que siempre se incline hacia el bien. Es claro que esto no es otra cosa sino la sindéresis. Y así, la sindéresis nunca peca.

[55310] De veritate, q. 16 a. 2 s. c. 2
Praeterea, quod naturaliter inest, semper inest. Sed naturale est synderesi quod remurmuret malo. Ergo ipsa nunquam in malum consentit; ergo non peccat.

[55310] Sobre la verdad, q. 16 a. 2 s.c. 2
Además, lo que naturalmente existe, siempre existe. Pero la naturalmente existe la sindéresis que remuerde por el mal. Por lo tanto, ella nunca consiente en lo malo, por lo tanto, no peca.

Discusión:

[55311] De veritate, q. 16 a. 2 co.
Responsio. Dicendum, quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit, et conservationem eorum quae per operationem naturae fiunt; et ideo in omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia: principia enim manere oportet, ut dicitur in I *Phys.* Non enim posset esse aliqua firmi-

[55311] Sobre la verdad, q. 16 a 2 co.
Respondo diciendo que: la naturaleza en todas sus operaciones tiende hacia el bien y la conservación de aquellas cosas que por su operación se hacen; por ello, existen siempre los principios de permanencia e inmutabilidad en todas las operaciones de la naturaleza y los que permiten conservar la rectitud. Pues es conveniente que los principios per-

[44] Esta tendencia, recuérdese, se refiere a la concupiscencia.

tas vel certitudo in his quae sunt a principiis, nisi ipsa principia essent firmiter stabilita. Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquid primum immobile. Inde etiam est quod omnis speculativa cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quae est cognitio primorum principiorum universalium, ad quae omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error posset accidere nulla certitudo in tota cognitione sequenti inveniretur. Unde et in operibus humanis, ad hoc quod aliqua rectitudo in eis esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia humana opera examinentur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat. Et haec est synderesis, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea peccatum esse non potest.

manezcan, como se dice en el libro I de la *Física*. Pues no puede existir alguna firmeza o certeza de las que existen en los principios, sino fuera porque esos mismos principios están firmemente establecidos. Y, por ello, es que todas las cosas mutables se reducen a algún principio inamovible. Y también por ello es que todo conocimiento especulativo se deriva de algún conocimiento certísimo al rededor del cual no puede existir el error, el cual es el conocimiento de los primeros principios universales, por los que todos aquellos conocimientos son examinados, y por los cuales todo conocimiento verdadero es aprobado y todo lo falso es repudiado. Si algún error pudiera afectarlos, ninguna certeza se encontraría en todo conocimiento siguiente. De donde también en las obras humanas, para que alguna rectitud pueda existir en ellas, es necesario que exista algún principio permanente, que tenga rectitud inmutable, para que toda obra humana se examine; así que aquel principio permanente resiste todo mal y asiente a todo bien. Y esta es la sindéresis, cuyo oficio es remorder por el mal e inclinar al bien y, por ello concluimos que no puede haber pecado en ella.

Respuestas a las objeciones:

[55312] De veritate, q. 16 a. 2 ad 1
Ad primum igitur dicendum, quod synderesis nunquam praecipitatur in universali. Sed in ipsa applicatione universalis principii ad ali-

[55312] Sobre la verdad, q. 16 a. 2 ad 1
Así pues, respondemos diciendo a lo primero que la sindéresis nunca recae en el universal. Sino que, por la

quod particulare potest accidere error, propter falsam deductionem, vel alicuius falsi assumptionem. Et ideo non dixit quod synderesis simpliciter praecipitetur; sed quod conscientia praecipitatur, quae universale iudicium synderesis ad particularia opera applicat.

misma aplicación del principio universal, recae en algo particular; puede sufrir algún error, a causa de una falsa deducción o por que asumió algunas cosas falsas. Y, por ello, no se dice que la sindéresis simplemente recaiga, sino que la consecuencia, que aplica los juicios universales de la sindéresis en los particulares, recae.

[55313] De veritate, q. 16 a. 2 ad 2
Ad secundum dicendum, quod quando in aliquo syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus quarum una est vera et alia falsa, peccatum conclusionis non attribuitur propositioni verae, sed falsae. Et ideo in illo arbitrio quo occisores apostolorum arbitrabantur se obsequium praestare Deo, peccatum non proveniebat ex universali iudicio synderesis, quod est Deo esse obsequendum, sed ex falso iudicio rationis superioris, quae arbitrabatur occisionem apostolorum esse beneplacitam Deo. Et ideo non oportet concedere quod per actum synderesis ad peccandum inclinarentur.

[55313] Sobre la verdad, q. 16 a, 2 ad 2
A lo segundo se responde diciendo que cuando en algún silogismo se induce una conclusión falsa a partir de dos proposiciones, de las cuales una es falsa y otra verdadera, el error de la conclusión no se atribuye a la proposición verdadera, sino a la falsa. Y, por esto, en aquel juicio por el que los asesinos de los apóstoles juzgaban que estaban ofreciendo un obsequio a Dios, el pecado no venía del juicio universal de la sindéresis, que es el hecho de que Dios fuera obsequiado, sino del juicio falso de la razón superior que juzga que el asesinato de los apóstoles es agradable a Dios. Y, por ello, no es conveniente conceder que se inclinaran al pecado por un acto de la sindéresis.

[55314] De veritate, q. 16 a. 2 ad 3
Ad tertium dicendum, quod vertex sicut est suprema pars corporis, ita vertex animae dicitur suprema pars animae; unde secundum diversas distinctiones partium animae vertex animae diversimode accipitur. Distinguendo partem intellectivam a sensitiva, tota intellectiva pars ver-

[55314] Sobre la verdad, q, 16 a 2 ad 3
A lo tercero respondemos diciendo que, así como la coronilla es la parte más alta del cuerpo, así también se dice que la coronilla del alma es la parte suprema del alma, de donde la coronilla del alma se concibe, según las diversas distinciones de las

tex animae dici potest. Ulterius distinguendo intellectivam partem in rationem superiorem et inferiorem, ratio superior vertex dicetur. Ulterius distinguendo rationem in naturale iudicium et rationis deliberationem, naturale iudicium dicetur esse vertex. Cum igitur anima dicitur usque ad verticem constuprari, intelligendum est secundum quod vertex nominat superiorem rationem, non autem prout nominat synderesim.

partes del alma, de diverso modo. Distinguiendo la parte intelectiva de la sensitiva, puede decirse que la parte intelectiva es la coronilla de toda el alma. Después distinguiendo la parte intelectiva en razón superior e inferior, la razón superior se dice que es la coronilla. Otra, distinguiendo juicio natural y razón de deliberación, se dice que la coronilla está en el juicio natural. Cuando, por ello, se dice que el alma es deshonrada hasta la coronilla, debe entenderse que coronilla se refiere a la razón superior, mas no que se refiera a la sindéresis.

[55315] De veritate, q. 16 a. 2 ad 4
Ad quartum dicendum, quod potentia rationalis, quae de se se habet ad opposita, per habitum quandoque determinatur ad unum; et maxime si sit habitus completus. Synderesis autem non nominat potentiam rationalem absolute, sed perfectam per habitum certissimum.

[55315] Sobre la verdad q. 16 a. 2 ad 4
A lo cuarto se responde diciendo que la potencia racional, que de suyo se tiene por opuestos, algunas veces, se limita a uno por un hábito; y más si se trata de un hábito completo. Mas la sindéresis no designa la potencia racional absolutamente, sino perfectamente por un hábito certísimo.

[55316] De veritate, q. 16 a. 2 ad 5
Ad quintum dicendum, quod actus synderesis non est actus virtutis simpliciter, sed praeambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt praeambula virtutibus gratuitis et acquisitis.

[55316] Sobre la verdad, q. 16 a 2 ad 5
A lo quinto respondemos diciendo que el acto de la sindéresis no es simplemente un acto de virtud, sino un preámbulo al acto de virtud, como las cosas naturales son un preámbulo a las virtudes gratuitas y adquiridas.

[55317] De veritate, q. 16 a. 2 ad 6
Ad sextum dicendum, quod sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non ta-

[55317] Sobre la verdad q. 16 a. 2 ad 6
A lo sexto respondemos diciendo que, así como la razón de las cosas

men a principiis primis falsitatem habet sed ex malo usu principiorum, ita etiam et in operativis accidit, unde ratio non sequitur.

falsas en la especulativa, por mucho que se asuma su origen en los principios; sin embargo, la falsedad no se tiene por los primeros principios, sino por el mal uso de los principios. Así también sucede en la parte operativa, de donde el argumento argüido no se sigue.

[55318] De veritate, q. 16 a. 2 ad 7 Ad septimum dicendum, quod Augustinus, XII de *Trinit.*, ostendit hoc argumentum non valere. Dicit enim, quod pro peccato solius inferioris rationis totus homo damnatur, et hoc ideo quia ad unam personam pertinet utraque ratio, cuius est proprie peccare. Et ideo poena respondet directe personae, et non potentiae, nisi in quantum potentia est personae: pro peccato enim quod homo una sui parte commisit, ipsa persona hominis poenam meretur quantum ad omnia quae in persona continentur. Unde etiam et in iudicio saeculari, pro homicidio, quod homo manu committit, non sola manus punitur.

[55318] Sobre la verdad q. 16 a. 2 ad 7
A lo séptimo respondemos diciendo que Agustín en libro XII de *De Trinitate* demuestra que este argumento no vale. Pues dice que, de todo el hombre, solo la parte inferior se ve afectada por el pecado, y esto porque la razón pertenece a ambas partes en una sola persona, de la cual es propia pecar. Y por ello la pena responde directamente a la persona y no a la potencia, sino en cuanto la potencia es persona: pues la misma persona del hombre se merece una pena por todo aquello que es contenido en la persona por causa del pecado que el hombre cometió con una de sus partes. De donde también en un juicio secular por homicidio, que el hombre comete con su mano, no se castiga sólo la mano.

Articulus 3

Artículo 3

[55319] De veritate, q. 16 a. 3 tit. 1 Tertio quaeritur utrum synderesis in aliquibus extinguatur.

[55319] Sobre la verdad, q. 16 a. 3 tit.1 En tercer lugar se pregunta si acaso la sindéresis se extinga en algunos.

[55320] De veritate, q. 16 a. 3 tit. 2 Et videtur quod sic.

[55320] Sobre la verdad q. 16 a. 3 tit. 2 Parece que es así.

[55321] De veritate, q. 16 a. 3 arg. 1
In Psalm. super illud: corrupti sunt, et abominabiles facti sunt. Dicit Glossa: corrupti, id est omni lumine rationis privati. Sed lumen synderesis est lumen rationis. Ergo synderesis in aliquibus extinguitur.

[55231] Sobre la verdad, q. 16 a 3 arg. 1
Sobre ello en el salmo se dice "se han corrompido, han hecho cosas abominables". Dice el comentario: Corrompido, es decir, privado de toda luz de la razón. Pero la luz de la sindéresis es luz de la razón. Luego, la sindéresis se extingue en algunos.

[55322] De veritate, q. 16 a. 3 arg. 2
Praeterea, haeretici non habent aliquem remorsum de sua infidelitate quandoque; infidelitas autem peccatum est. Cum igitur officium synderesis sit remurmurare peccato, videtur quod ipsa in eis sit extincta.

[55322] De la verdad, q. 16 a. 3 arg. 2
Además, los herejes, algunas veces, no tienen algún remordimiento de su infidelidad. Mas la infidelidad es un pecado. Entonces, aunque el oficio de la sindéresis sea remorder por el pecado, parece que la misma se ha extinguido en ellos.

[55323] De veritate, q. 16 a. 3 arg. 3
Praeterea, secundum philosophum in VII *Ethic*. ille qui habet habitum vitii est corruptus circa principia operabilium. Sed principia operabilium pertinent ad synderesim. Ergo in omni habente habitum vitii alicuius synderesis extincta est.

[55323] Sobre la verdad q. 16 a. 3 arg. 3
Además, según el Filósofo en el libro VII de la *Ética* dice que aquel que tiene el hábito de un vicio se ha corrompido sobre los principios de la operación. Pero los principios de la operación pertenecen a la sindéresis. Por lo tanto, la sindéresis se ha extinguido en todo el que tiene hábito de algún vicio.

[55324] De veritate, q. 16 a. 3 arg. 4
Praeterea, *Proverb*. XVIII, 3: impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnet: quod cum accidit, synderesis suum locum non tenet, ut dicit Hieronymus in Glossa *Ezech*. I, 9. Ergo synderesis in quibusdam extinguitur.

[55324] Sobre la verdad, q. 16 a. 3 arg. 4
Además, en *Prov*. 18, 3 se dice que el impío, cuando desprecia llegar a lo profundo de los pecados, cuando sucede esto, no tiene lugar su sindéresis, como dice Jerónimo en el comentario a *Ez*. 1, 9. Por lo tanto, la sindéresis se ha extinguido de algunos.

[55325] De veritate, q. 16 a. 3 arg. 5
Praeterea, in beatis amovetur omnis inclinatio ad malum. Ergo in damnatis omnis inclinatio ad bonum e contrario removetur; sed synderesis inclinat ad bonum, igitur in eis ipsa extinguitur.

[55325] Sobre la verdad q. 16 a 3 arg. 5
Además, en los bienaventurados se ha removido toda inclinación al mal. Por lo tanto, en los condenados, por el contrario, se ha removido toda inclinación al bien; pero la sindéresis se inclina al bien, por lo tanto, en ellos se ha extinguido la misma.

Argumentos en contra:

[55326] De veritate, q. 16 a. 3 s. c. 1
Sed contra, Isaiae ult.: vermis eorum non morietur; et exponitur secundum Augustinum de verme conscientiae qui est conscientiae remorsus; sed remorsus conscientiae causatur ex hoc quod synderesis remurmurat malo. Ergo synderesis non extinguitur.

[55326] Sobre la verdad, q. 16 a. 3 s.c. 1
Pero en contra, sostenemos que Isaías [66, 24] dijo: Su gusano no morirá. Y se explica, según Agustín, que [se trata] sobre el gusano de la conciencia que existe en una conciencia con remordimiento, Pero el remordimiento de la conciencia es causado por esto que la sindéresis rechaza como malo. Por lo tanto, la sindéresis no se agota.

[55327] De veritate, q. 16 a. 3 s. c. 2
Praeterea, in peccatis profundissimum locum tenet desperatio, quae est peccatum in spiritum sanctum. Sed etiam in desperatis synderesis non extinguitur, ut patet per Hieronymum in Glossa super Ezech., qui dicit, quod synderesis nec etiam in Cain extincta est, quem tamen constat desperatum fuisse per hoc quod dixit *Genes*., IV, 13: maior est iniquitas mea, quam ut veniam merear. Ergo idem quod prius.

[55327] Sobre la verdad q. 16 a. 3 s.c. 2
Además, la desesperación tiene un profundísimo lugar en los pecados, lo cual es un pecado contra el Espíritu Santo. Sin embargo, tampoco la sindéresis se extingue en los desesperados, como está claro por Jerónimo en su comentario sobre Ezequiel que dice que ni en Caín la sindéresis está extinta, lo cual consta de lo desesperado que estuvo por esto que dice el *Gn*. 4, 13: Mi iniquidad es más grande, como para que merezca perdón. Por lo tanto, lo mismo que lo primero.

Discusión:

[55328] De veritate, q. 16 a. 3 co. Responsio. Dicendum quod synderesim extingui, potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod synderesis extinguatur: sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima et in speculativis et in operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae, cum per hoc sit intellectualis; de quo dicitur in *Psalm.*: signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quod scilicet nobis bona ostendit; hoc enim est responsio ad id quod dixerat: multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Alio modo quantum ad actum; et hoc dupliciter. Uno modo ut dicatur actus synderesis extingui, in quantum actus synderesis omnino intercipitur. Et sic contingit actum synderesis extingui in non habentibus usum liberi arbitrii, neque aliquem usum rationis: et hoc propter impedimentum proveniens ex laesione organorum corporalium, a quibus ratio nostra accipere indiget. Alio modo per hoc quod actus synderesis ad contrarium deflectatur. Et sic impossibile est in universali iudicium synderesis extingui; in particulari autem operabili extinguitur quandocumque peccatur in eligendo. Vis enim concupiscentiae aut alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo universale synderesis iudicium ad particularem actum non applicetur. Sed hoc

[55328] Sobre la verdad, q, 16 a. 3 co. A esto respondo diciendo: aquello que la sindéresis se extinga, puede entenderse de dos maneras. En un modo, en cuanto a la misma luz habitual; y así es imposible que la sindéresis se extinga: como es imposible que el alma del hombre se prive de la luz del intelecto agente, por el que los primeros principios, tanto en la razón especulativa como en la razón operativa, se vea privada en nosotros; pues ésta existe por la propia naturaleza del alma, por la cual ésta sea intelectual. Sobre ello, se dice en el *Salmo* (4, 7) La luz de tu rostro ha sido signada sobre nosotros, Señor. Lo que presenta cosas buenas para nosotros; pues en esto sería la respuesta a aquel que dijera: muchos dicen: ¿quién nos mostrará lo bueno? Otro modo es en cuanto acto, y esto por dos modos. Un modo en que se ha dicho que el acto de la sindéresis se extingue, en cuanto acto de la sindéresis del todo se extingue. Y así sucede que el acto de la sindéresis se extinga en los que no tienen uso del libre albedrío y de los que no tiene algún uso de razón: y esto proveniente de una lesión de los órganos corporales, por los cuáles nuestra razón necesita acceder. De otro modo por esto mismo el acto de la sindéresis se desvía a su contrario. Así, es imposible que se dé el caso que en el juicio universal se extinga la sindéresis; mas en el juicio particular de operación se extingue cuando sea que elige un

non est extingui synderesim simpliciter, sed secundum quid tantum. Unde simpliciter loquendo, concedimus quod synderesis nunquam extinguitur.

pecador. Pues la fuerza de la concupiscencia o de otra pasión absorbe así la razón, que al elegir el juicio universal de la sindéresis, el acto no se aplique a lo particular. Pero esto no es extinguir la sindéresis simplemente, sino que tan sólo en algún aspecto. De donde, hablando simplemente, concedemos que la conciencia nunca se extingue

Respuestas a las objeciones:

[55329] De veritate, q. 16 a. 3 ad 1
Ad primum igitur dicendum, quod dicuntur aliqui peccatores omni lumine rationis privati quantum ad actum electionis, in qua ratio errat, propter hoc quod absorbetur ab aliqua passione, vel deprimitur ab aliquo habitu, ut lumen synderesis non sequatur in eligendo.

[55329] Sobre la verdad q. 16 a. 3 ad 1
A lo primero contestamos diciendo que cuando dice que algunos pecadores están privados de toda luz de la razón, en cuanto al acto de elección, en dicha razón se equivoca, por esto, porque es absorbida por alguna pasión, o deprimida por algún hábito, para que luz de la sindéresis no se siga al elegir.

[55330] De veritate, q. 16 a. 3 ad 2
Ad secundum dicendum, quod in haereticis non remurmurat conscientia eorum infidelitati, propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit ut synderesis iudicium huic particulari non applicetur. In universali enim iudicium synderesis in eis manet: iudicant enim malum esse non credere his quae a Deo dicuntur; in hoc autem errant secundum rationem superiorem, quod non credunt hoc esse a Deo dictum.

[55330] Sobre la verdad q. 16 a. 3 ad 2
A lo segundo respondemos diciendo que en lo herejes no les remuerde la conciencia por sus infidelidades, por el error que existe en su razón superior, el cual obliga a que el juicio de la sindéresis no se aplique en este caso particular. Pues el juicio de la sindéresis sobre el universal permanece en ellos, pues juzgan que es malo no creer esto que se dice de Dios, en esto, mas se equivocan, según la razón superior, que no creen que esto sea dicho por Dios.

[55331] De veritate, q. 16 a. 3 ad 3
Ad tertium dicendum, quod ille qui habet habitum alicuius vitii, est quidem corruptus circa principia operabilium, non in universali, sed in particulari operabili; in quantum scilicet per habitum vitii deprimitur ratio, ne universale iudicium ad operabile particulare applicet eligendo. Et per hunc etiam modum impius in profundum peccatorum veniens contemnere dicitur.

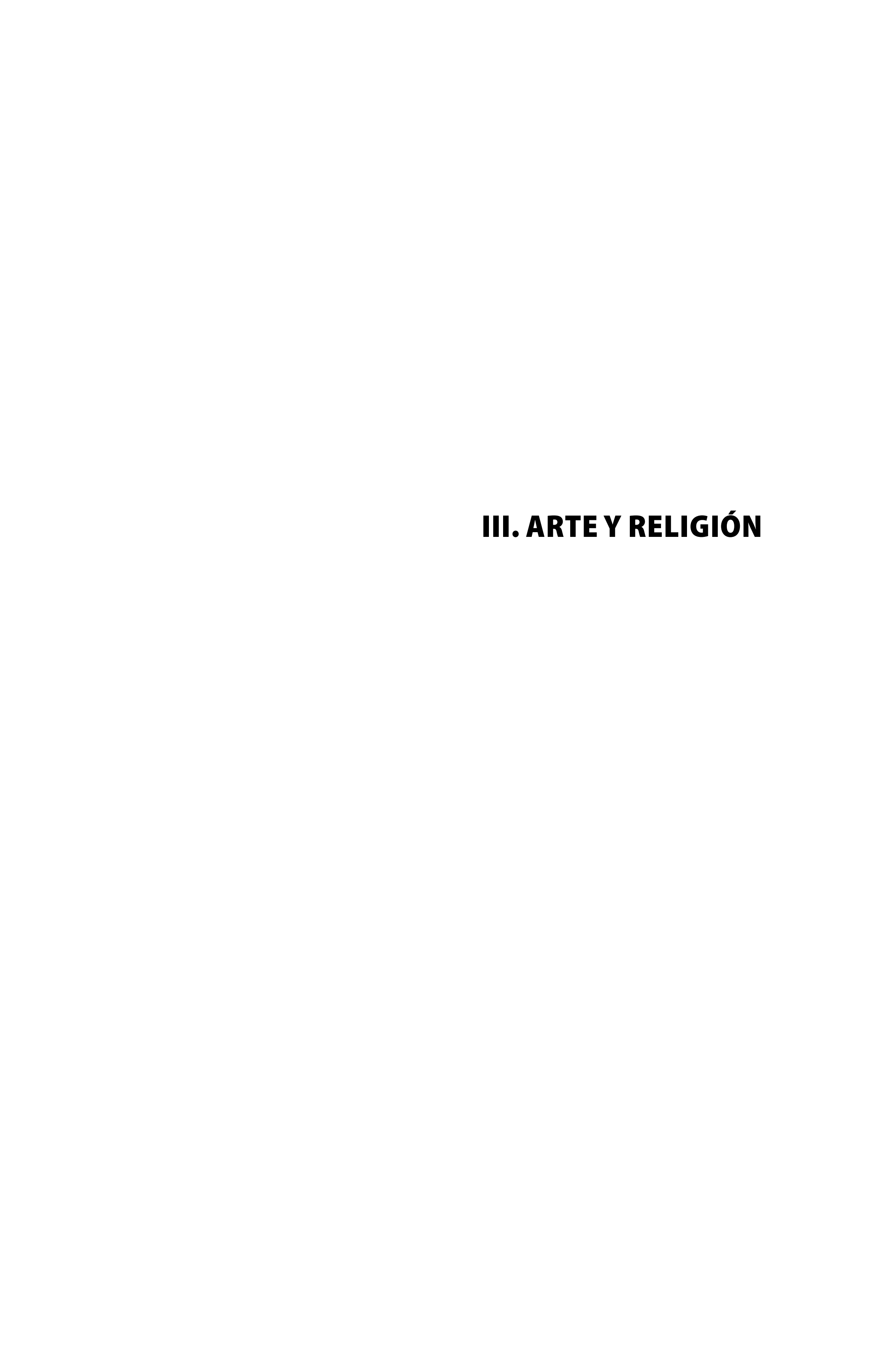
[55331] Sobre la verdad, q. 16 a. 3 ad 3
A lo tercero respondemos diciendo que aquel que tiene el hábito de algún vicio, en verdad está corrompido sobre los principios de la operación, no en lo universal, sino en la operación particular, en cuanto que, en efecto, por el hábito del vicio la razón se deprime, ni se aplica del juicio universal a la operación particular de elegir. Y por este modo, se dice también que el impío que viene a caer en lo profundo de los pecados es despreciado.

[55332] De veritate, q. 16 a. 3 ad 4
Unde patet solutio ad quartum.

[55332] Sobre la verdad, q. 16 a. 3 ad 4
De donde es clara a la solución a la cuarta objeción.

[55333] De veritate, q. 16 a. 3 ad 5
Ad quintum dicendum, quod malum est praeter naturam, et ideo nihil prohibet inclinationem ad malum a beatis removeri. Sed bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam; unde manente natura, non potest inclinatio ad bonum tolli etiam a damnatis.

[55333] Sobre la verdad q. 16 a 3 ad 5
Respondemos a la quinta objeción diciendo que el mal está más allá de la naturaleza y por ello, nada obsta para que la inclinación al mal sea removida de los bienaventurados, de donde, si permanece la naturaleza, no puede ser quitada la inclinación al bien, tampoco en los condenados.



III. ARTE Y RELIGIÓN

FELICIDAD Y CONTEMPLACIÓN EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE SAN AGUSTÍN

Lucero González Suárez [*]

RESUMEN El presente artículo tiene como fin ofrecer una interpretación fenomenológica de la antropología filosófico-teológica de san Agustín, tomando como hilo conductor el vínculo entre felicidad y contemplación. Para ello, en las siguientes páginas se pondrá de manifiesto que: *a)* la idea de felicidad que posibilita la evaluación crítica de la propia existencia yace en las profundidades de la memoria; *b)* para descubrir la presencia oculta de Aquel que es "más él que él mismo", el hombre tiene que examinar su condición de ser; *c)* la felicidad por todos deseada sólo se alcanza en la contemplación del Bien Perfecto; *d)* la contemplación es la respuesta a la sed de sentido, que constituye el motor de la acción; *e)* la contemplación no es una forma de vida proclive al quietismo, sino el origen del *ethos* cristiano. La tesis a demostrar es que la felicidad es fruto de la contemplación de la Verdad que Dios es.

ABSTRACT This article aims to provide a phenomenological interpretation of the philosophical-theological anthropology of St. Augustine, taking as a conductive thread the relationship between happiness and contemplation. For this purpose, the following pages will show that: *a)* the concept of happiness, which enables the critical assessment of one's existence, places it in the depths of memory; *b)* to discover the hidden presence of the One who is "more he than himself", man has to examine his condition of being; *c)* the happiness that everyone desires is only attained in contemplation of the Perfect Good; *d)* contemplation is the answer to the thirst for meaning, which is the engine of action; *e)* contemplation is not a way of life prone to quietism, but the origin of Christian *ethos*. The thesis to show is that happiness is the fruit of the contemplation of the Truth that God is.

[*] Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

PALABRAS CLAVE
San Agustín, memoria, contemplación, felicidad, Dios

KEYWORDS
St. Augustine, memory, contemplation, happiness, God

Entré en mi interior guiado por Ti,
y lo pude hacer porque Tú te hiciste mi ayuda. Entré y
vi con el ojo de mi alma [...]
una luz inmutable [...] Y advertí que me hallaba
lejos de Ti en la región de la desemejanza.

San Agustín

Para mi amado esposo, Víctor Coronel,
como un recordatorio de que el amor
no está en el tiempo.

En su faceta antropológica, la filosofía de san Agustín es una meditación sobre la existencia cristiana, que toma como punto de partida la experiencia de Dios en un doble sentido. Por un lado, la sabiduría que rebosan los escritos agustinianos hunde sus raíces en el conocimiento del hombre *en* Dios; por otro, es efecto del descubrimiento de la presencia de Dios *en* el hombre.

Para comprender el espíritu de la filosofía patrística y medieval, es preciso no olvidar que, antes que un discurso racional, el cristianismo es una religión. Ser cristiano significa saber —en el sentido de “tener noticia” y gustar— que Dios es el principio y el fin último de la existencia.

La adquisición de dicho saber no es efecto de la especulación. Comprender que el hombre es un “ser para Dios” exige ser interpelado por la presencia amorosa de Cristo. Presencia a la que no se puede identificar con el estar ahí, “enfrente” de un ente supremo, sino con la manifestación elusiva de la divinidad que llama a cada uno a recorrer el camino de salvación que habrá de llevarlo a la felicidad.

El hombre deviene cristiano cuando, al confrontarse con su presencia, logra conocerse *en* Dios y darse cuenta de que él mismo es un “ser para Dios”: abierto a su acontecer; capaz de acoger o rechazar el don de la salvación. Descubrimiento que, con una belleza sin par, expresan las palabras de

san Agustín: "Nos creaste para Ti e inquieto estará nuestro corazón hasta que descanse en Ti".[1]

La lectura atenta de la obra de san Agustín hace patente el hecho de que la filosofía cristiana no sólo nace del amor a la sabiduría, sino que, además, es el efecto amoroso del contacto con la Sabiduría de Dios. En el contexto cristiano, el individuo se convierte en filósofo a causa de una motivación amorosa. A saber: el deseo comprender racionalmente aquello que su experiencia religiosa le muestra por medio del velo de la fe.

Todo aquel que, como san Agustín, además de ser cristiano, alberga en su interior una clara vocación filosófica, irremediablemente se siente llamado a profundizar en el autoconocimiento y en el conocimiento de Dios como origen y fin último de la existencia. Lo anterior equivale a esclarecer en qué sentido la experiencia de Dios, que configura "el mundo circundante, el mundo compartido con los otros y el mundo propio, que en la experiencia fáctica se entrelazan confusamente entre sí",[2] colma el deseo de plenitud.

Según Heidegger, la antropología filosófico-teológica de san Agustín es una fenomenología de la vida fáctica de quien, a raíz del encuentro con Cristo, adopta un modo de habitar el mundo compartido cuyo sentido está dado por la experiencia del amor-ágape. La antropología de san Agustín se desprende de la meditación sobre lo que el hombre Agustín ha sido, ha llegado a ser y aún no es, *en* el encuentro con Cristo. Es decir, una descripción de los rasgos esenciales que definen al cristianismo como modo de *ser-en-el-mundo*.

Al describir los atributos de la vida cristiana, san Agustín no ofrece argumento alguno para exhibir, desde una perspectiva pragmática, las ventajas que derivan de aceptar la doctrina cristiana. Su propósito tampoco es demostrar la existencia de Dios para luego persuadir a su lector de que, en razón de su condición creatural, todo hombre tiene la obligación (¿ética?, ¿teológica?) de ajustar su modo de obrar a la voluntad divina.

El principal interés del santo no consiste en determinar "si Dios *es* esto y lo otro, sino si yo 'en ello' = 'con ello' = 'viviendo en ello' encuentro a Dios".[3] Al pensar sobre la relación del hombre con Dios, el destacado filósofo y teólogo no se limita a esclarecer la dependencia de la creatura respecto del Creador. Tras convertirse en un enigma para sí mismo, su propósito es comprender quién es el hombre y qué hay en él para que Dios tenga de él memoria.

[1] *Confesiones*, I, 1, 1.

[2] Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 114.

[3] M. Heidegger, *Estudios de Mística Medieval*, Madrid, Siruela, 1997, p. 49.

El presente artículo tiene como fin ofrecer una interpretación fenomenológica de la antropología filosófico-teológica de san Agustín, tomando como hilo conductor el vínculo entre felicidad y contemplación. Para realizar dicho propósito, en las páginas que siguen se pondrá de manifiesto que: *a)* la idea de felicidad que posibilita la evaluación crítica de la propia existencia yace, desde siempre, en las profundidades de la memoria; *b)* para descubrir la presencia oculta de Aquel que es "más él que él mismo", el hombre tiene que examinar su condición de ser; *c)* la felicidad por todos deseada sólo se alcanza en la contemplación del Bien Perfecto; *d)* la contemplación es la respuesta a la sed de sentido, que constituye el motor de la acción; *e)* la contemplación no es una forma de vida proclive al quietismo, sino el origen del *ethos* cristiano.

La tesis a demostrar es que la felicidad auténtica es fruto de la contemplación de la Verdad que Dios es. Ahora bien, la contemplación cristiana no consiste en vislumbrar a lo lejos la gloria de Dios, sino en hacerse uno con Él, ya que, en el ámbito de la experiencia religiosa, "conocer es ser". De suerte que participar de la vida verdadera es obrar conforme a la verdad conocida en contemplación.

Felicidad y memoria

La memoria es una facultad o un poder natural del alma. Sin embargo, en contra de lo que cabría esperar, puesto que el alma carece de la capacidad para abarcarse a sí misma, la memoria no es transparente, sino opaca. A pesar de ser el ente más próximo, cada uno es, para sí mismo, lo más lejano. Tal es el principal motivo por el cual san Agustín declara que el hombre es un enigma.

En la memoria están contenidas las noticias de las cosas que en algún momento se han ofrecido a la percepción. La huella que el contacto con las cosas deja en la memoria es el principio del conocimiento del "mundo externo", entendido como realidad circundante. Dichas noticias constituyen la base sobre la cual se realizan las inferencias mediante las cuales el hombre intenta hacerse cargo del porvenir.

Asimismo, la memoria es principio del "mundo propio", toda vez que la identidad personal es el resultado de la manera en que cada uno interpreta el sentido de sus experiencias. El hombre es lo que hace de sí, partiendo de lo que ya está dado en su constitución óntica. Se llega a ser "tal" o "cual", proyectándose desde el pasado, en el presente, hacia el futuro. Sin la memoria, el proceso de construcción de la identidad personal se torna imposible e

ininteligible. La memoria "permite vivir el pasado en el presente, y edificar, también en el presente, los proyectos y las esperanzas del futuro".[4]

Con el propósito de descubrir el lugar donde se halla escondida la presencia de Dios, en sus *Confesiones*, san Agustín examina los tesoros ocultos en las profundas cavernas de la memoria. Allí descubre las imágenes de las cosas que en algún momento le han salido al encuentro. El descubrimiento de las huellas que las cosas del mundo circundante dejan en el alma es motivo suficiente para asombrarse. Sin embargo, para el hombre que tiene puestos el pensamiento y la voluntad en Dios, nada de eso importa.

Las semejanzas de las creaturas que alberga la memoria no pueden usurpar el sitio del Creador. Ante el recuerdo de las imágenes sensibles de los bienes finitos —como quien pasa por los montes y riberas sin dejarse seducir por su hermosura—, san Agustín pasa de largo. Su inquietud se reduce a la pregunta de si debe trascender la memoria para hallar a Dios. Lo que ante todo le preocupa es la posibilidad de que, si hallara a Dios fuera de la memoria, eso significaría que se ha olvidado de Dios. Pero en tal caso, aun hallándose en su proximidad, no podría reconocerlo.

¿Cómo podría el hombre buscar a Dios sin conocerlo? Si el hombre no conociera a Dios, ¿cómo podría reconocerlo en caso de hallarlo? ¿Buscar a Dios no es acaso poseerlo ya en cierto modo? Para el hombre religioso interesado en comprender la raíz última del modo de vida que le es propio, en diálogo con Dios, hay una pregunta que se impone en razón de su relevancia existencia: "¿cómo puedo buscarte si no te poseo de algún modo, si no sé de ti? […] ¿tengo pues también de alguna manera a Dios? ¿Qué quiere decir en tal caso *buscar*?".[5] Cuando el hombre busca a Dios, ¿qué es lo que busca? El obispo de Hipona responde a tales cuestionamientos de manera tajante: "cuando te busco a ti, Dios mío, la vida bienaventurada busco".[6]

Todo hombre quiere ser feliz. No hay discusión al respecto. Mas desear la vida feliz es conocerla de algún modo, puesto que el deseo es intencional y, por tanto, apunta a una realidad de la que se tiene, al menos, un conocimiento vago. El referente de la expresión *vida feliz* se halla en la memoria. Sólo porque tenemos noticia de la vida feliz, la deseamos y nos proyectamos hacia el futuro, con la esperanza de conquistarla.

De acuerdo con san Agustín, no es por medio de la experiencia que el hombre conoce aquello en lo que radica la vida feliz. La noción de felicidad, cuyo anhelo suscita la totalidad de los discursos y acciones de los individuos, no se adquiere en el contacto con las cosas ni con los otros; es, más

[4] Pedro Laín, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 32.

[5] M. Heidegger, *Estudios de Mística Medieval…*, p. 61.

[6] *Confesiones*, x, 20, 29.

bien, un sentido de plenitud que el hombre descubre en sí mismo, pero que no tiene su origen en la experiencia.

Bajo la forma del anhelo, todo hombre posee la vida feliz como un recuerdo que se remonta a una experiencia atemporal. Es como si, al obrar, aun sin saberlo, todo hombre se empeñara en alcanzar una plenitud de la que tiene un conocimiento cabal, que no es efecto de nada de lo que ha vivido, sino, antes bien, un ideal que proyecta su sombra en toda experiencia posible. Al examinar su vida, el hombre puede, sin mayor problema, determinar si tal o cual experiencia lo conduce o no a la felicidad. Esto pone de manifiesto que la idea de felicidad no procede de la experiencia; más bien, la antecede.

Para explicar cómo es posible que la idea de felicidad se encuentre en la memoria sin haberse adquirido por la vía de la experiencia, san Agustín afirma que "*1)* El apetito de felicidad es espontáneo y universal. *2)* Carecemos de experiencia sensible de dicha felicidad. *3)* No podemos apetecer lo que desconocemos. *4)* Por lo tanto, la noción de felicidad debe estar previamente en nuestra memoria".[7]

La rememoración de la vida feliz hace referencia "a un pasado trascendente trasmundano —es decir, al origen de la existencia humana como tal—, porque entraña un conocimiento que está necesariamente antes de todo pasado determinado".[8] El sentido de la felicidad se ubica en un pasado absoluto. No obstante, al ser recordada, la noción de felicidad influye sobre el presente y configura las expectativas de plenitud futuras. Todo proyecto existencial tiene su origen y fundamento en un pasado que está más allá de la temporalidad y que, sin embargo, ha dejado su huella en la memoria.

La presencia oculta de Aquel que es "más yo que yo mismo"

Al examinar su condición de ser, el hombre descubre una verdad amarga: no sólo es contingente; además, es finito y limitado. No hace falta enumerar de principio a fin los rasgos antropológicos que conducen a tal reconocimiento. Basta mencionar que "Soy falible; estoy lleno de pereza para la verdad y la responsabilidad; quiero cosas y las hago, mucho antes de haber visto con auténtica claridad que era justo desearlas o realizarlas; y la contingencia de la existencia se extiende al hecho de que, por mí mismo, aunque

[7] Héctor Zagal, "La nostalgia de Dios. La felicidad en san Agustín de Hipona", en C. Trueba (coord.), *La felicidad*, México, Siglo XXI, 2011, p. 153.

[8] Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001, p. 75.

esté ahora existiendo, no puedo asegurar que seguiré en la existencia en el instante próximo".[9]

Por duro que resulte, no es posible cerrar los ojos ante la negatividad de la existencia. Ser hombre significa estar sujeto a la temporalidad y saberse mortal: entender en términos vitales que no sólo en ocasiones "algunos mueren", sino que la muerte es el destino último e ineluctable del individuo racional. Le peor del caso es que, por si fuera poco, no vivir cuanto se desea, mientras está vivo, el hombre confirma una y otra vez que "querer no es poder". En primer lugar, porque no depende de nadie vivir por siempre; en segundo, porque no es propio del hombre poder (hacer) lo que quiere.

Dicho en primera persona, al reflexionar sobre mi ser, me veo forzado a concluir que "todo en mí es finitud y dependencia, menos la idea por la que las comprendo a la perfección. Esta idea es la de lo infinito, la de la realidad absoluta, la de la sustancia infinita".[10] Soy un ser contingente, pero tengo en mí la idea de una realidad necesaria. Mi ser es tiempo. Sin embargo, a pesar de no haber participado de ella jamás, poseo una idea clara de la eternidad. Me reconozco como mortal, pero tengo ansias de inmortalidad. Admito que soy falible, tanto en la búsqueda de la verdad, como en la realización del bien. Aunque ello no me impide concebir la Verdad ni el Bien Perfecto por los que suspiro día con día. Al reparar en lo antes dicho, no puedo sino pensar que "la idea gracias a la cual y sobre la cual se recorta la mismísima idea del yo es la de su causa infinita: la idea de Dios".[11]

En la filosofía de san Agustín, la antropología es preámbulo de la teología. El autoconocimiento desemboca en el conocimiento de Dios como causa de la felicidad. Eso que el hombre ama cuando ama a Dios es el fundamento de su intimidad. Que Dios sea "más yo que yo mismo" significa que en Él radica en fundamento de mi existencia por cuanto es realidad necesaria, eterna y perfecta. Dios es tanto el origen como el fin último de mi efímera, finita, falible y limitada vida.

El anhelo de felicidad se explica únicamente por la condición creatural del hombre. En cuanto imagen de Dios, el hombre se distingue por "una tendencia a conocer y poseer a Dios [...] Es esto lo que diferencia el imago del *vestigium* (huella); el mundo material lleva en sí la "huella" de Dios, su creador; tiene una semejanza con él, pero una semejanza que se ignora a sí misma y no se traduce en dinamismo consciente".[12] Por ser imagen y no

[9] Miguel García-Baró, "Más yo que yo mismo. Un ensayo fundamental de la filosofía de la mística", en Juan Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*, Madrid, Trotta-Ayuntamiento de Ávila-Centro Internacional de Estudios Místicos, 2004, p. 296.

[10] *Ibidem*, p. 297.

[11] *Idem*.

[12] Juan José Garrido, *El pensamiento de los padres de la Iglesia*, Barcelona, Akal, 1997, p. 75.

reflejo esencial de Dios, al hombre le es inherente una desproporción esencial entre su ser y aquello a lo que aspira: entre la infinitud de su anhelo y la finitud de su "poder ser".

Entre la creatura y el Creador hay cierta analogía metafísica. Pues, "¿Qué criatura no ofrece, según su género y medida, algún rasgo de semejanza con Dios, si el Señor creó todas las cosas [...] todo lo que existe, tiene una semejanza, aunque imperfecta, con el Bien supremo"?[13] En todo ser creado se trasluce un rastro del Creador. Empero, no toda creatura —que, por el hecho de ser tal, tiene cierta semejanza con Dios—, puede considerarse imagen suya. Todo ser natural es vestigio, pero únicamente el alma es semejanza de Dios.

El alma lleva en su estructura y dinamismo la impronta de Dios.[14] La memoria alberga la noticia de la vida feliz. Por su parte, el anhelo de felicidad que dirige todos y cada uno de los movimientos de la voluntad es un rastro de Dios que pone al descubierto el hecho de que "la finitud constitutiva de mi sustancialidad está igualmente horadada y tensionada más allá de sí misma".[15] Al desentrañar la estructura del alma, San Agustín comprende que el apetito de felicidad que moviliza la voluntad no está referido a un bien mundano, finito, contingente, ni temporal; sino a un Bien Perfecto, trasmundano, infinito, necesario y eterno.

No existe un bien finito que pueda satisfacer la expectativa de felicidad por la sencilla razón de que nada de lo creado se adecua a la noción de felicidad que la memoria alberga. Sin importar la excelencia de todo bien mundano, tan pronto logra poseerlo, el hombre confirma que éste no satisface su anhelo de felicidad. La voluntad, que por naturaleza está orientada al deseo del Bien Perfecto, no encuentra descanso en el goce de los bienes mundanos. No importa cuánto se esfuerce el hombre en engañarse, tarde o temprano descubre que el goce de los bienes finitos no hace más que intensificar su deseo del Bien Perfecto e infinito.

Para ser satisfecho, el apetito de felicidad exige que el pasado absoluto testimoniado por la memoria se convierta en realidad presente y que, sin interrupción de ningún tipo, al término de esta "vida mortal", se transforme en futuro glorioso. La memoria "es una herramienta privilegiada para acce-

[13] *De la Trinidad*, xi, 5, 8.

[14] Cabe aclarar que la relación de semejanza entre las creaturas y Dios no es recíproca. Las creaturas son semejantes a Dios, según proporción diversa a Dios. Pero Dios no es semejante a las creaturas, ya que, "como dice Dionisio en el c 9 *De Div. Nom.,* entre las cosas que son del mismo orden hay semejanza mutua, pero no entre la causa y lo causado; pues decimos que la imagen es semejante al hombre, no al revés. Así es como puede decirse que la criatura es semejante a Dios; no, sin embargo, que Dios sea semejante a la criatura". Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, i, q. 4, a. 3.

[15] M. García-Baró, *op. cit.*, p. 297.

der al conocimiento de Dios y del *éschaton* hacia el que apuntan el deseo y la inquietud"[16] del corazón.

El Bien Perfecto no es algo que el hombre deba ir a buscar más allá de sí mismo; "es semejante a un tesoro escondido en un campo; el cual, hallándolo un hombre, lo esconde, y gozoso por ello, va y vende todo lo que tiene, y compra aquel campo".[17] De ahí que, cuando finalmente descubre el sitio donde se halla oculto, al comprender que Dios es el Bien Perfecto al que tiende su anhelo de felicidad, el hombre no pueda más que decir: "Vos estabais más dentro de mí que lo interior que hay en mí mismo, y más elevado y superior que lo más elevado y sumo de mi alma.[18] Para acceder a la felicidad, no hace falta explorar el mundo circundante, sino recogerse en la propia interioridad.

Para descubrir la presencia escondida de Dios en el alma, el hombre tiene que penetrar en sí mismo. De ahí la pertinencia de la exhortación: "No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad […] al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma […] Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende".[19]

Felicidad y contemplación de Dios

La búsqueda de la felicidad es tan antigua como el hombre. No hace argumentar lo que por sí mismo se muestra: todo hombre quiere ser feliz. En las secciones previas de esta reflexión se ha mostrado ya que, para san Agustín, la felicidad radica en la posesión del Bien Perfecto, cuya identificación con Dios es obra de la revelación. Toca ahora preguntar ¿en qué consiste dicha posesión?

La filosofía platónica asoció la felicidad a la posesión del bien. En *El Banquete* figura la pregunta: "¿Y qué será de aquel que haga suyas las cosas buenas? —Eso ya —dije yo— puedo contestarlo más fácilmente; que será feliz. —Por la posesión —dijo— de las cosas buenas, en efecto, los felices son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene su fin".[20]

[16] Diego Rosales, "El deseo de lo absoluto. La fenomenología de Lacoste desde Heidegger y Agustín de Hipona", *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación Filosófica y Científica*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, núm. 1, 2016, p. 134.

[17] *Mt*, 13, 44.

[18] *Confesiones*, III, 6, 11.

[19] *De la verdadera religión*, XXXIX, 72.

[20] *El Banquete*, 204e-205a.

La enseñanza que se desprende de lo anterior es clara: ser feliz es poseer lo que se quiere. Y lo que quiere es siempre un bien.

Respecto de Platón, san Agustín va más allá y sostiene que, para ser feliz, no basta la posesión de un bien cualquiera; el bien poseído "ha de ser una cosa permanente y segura, independiente de la suerte, no sujeta a las vicisitudes de la vida".[21] Ser feliz es poseer lo que se quiere, siempre y cuando el bien anhelado esté libre de toda limitación.

Al margen de la experiencia religiosa cabe especular sobre la posibilidad de la existencia del Bien Perfecto. Pero sólo la comprensión existencial de la Verdad que se autorrevela posibilita el reconocimiento de que Dios es el único bien eterno, permanente y perfecto, por lo que única y exclusivamente su posesión hace feliz al hombre.

Como advierte san Agustín, "lo pasajero y mortal no podemos poseerlo a nuestro talante, ni al tiempo que nos plazca".[22] La conquista de los bienes mundanos en esta "vida mortal" bajo ninguna circunstancia puede satisfacer el anhelo de felicidad, ya que la felicidad tiene por condiciones de posibilidad: *1)* La existencia del Bien Perfecto, que por definición ha de ser eterno. *2)* Que el hombre pueda participar de la vida eterna, ya que, de lo contrario, no podría gozar por siempre del Bien Perfecto. *3)* La posesión perfecta del Bien Perfecto, la contemplación.

El amor sólo alcanza su cumplimiento en la posesión de Dios. Pues, "¿qué otra cosa es vivir felizmente sino poseer, conociéndolo, algo que es eterno? Porque lo eterno es lo único de lo cual uno está seguro de que no puede serle arrancado al que ama, y eso es lo mismo que el poseer, no es otra cosa sino el conocer".[23] El modo perfecto de la posesión del Bien Perfecto, del que procede la felicidad del hombre, es la contemplación. Para san Agustín, "poseer no es otra cosa que conocer. Y así debe ser amado eso que poseerlo no es otra cosa que conocerlo".[24] Quien conoce amorosamente el amor que Dios es, se hace uno con lo conocido; es decir, participa de su esencia hasta el punto de irradiarla en su modo cotidiano de habitar el mundo compartido. Tal es el sentido de la afirmación joánica "El que no ama, no conoce a Dios; porque Dios es amor".[25]

La única forma de poseer el Bien Perfecto es la contemplación, en virtud de la cual el hombre se une a Dios, *en* Cristo. Contemplar es recibir por gracia la iluminación de Cristo, puesto que Él, por ser "Hijo de Dios

[21] *De la vida feliz,* II, 11.
[22] *De la vida feliz,* II, 11.
[23] *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 35, 2.
[24] *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 35, 1.
[25] 1*Jn*, 4, 8.

es la Sabiduría de Dios".[26] Hombre sabio es quien goza del conocimiento del ser sobrenatural de Dios a causa de la infusión de la Sabiduría de Dios, de donde se sigue que "la verdad y la sabiduría, que son comunes a todos los hombres, nos hacen a todos sabios y felices por nuestra unión con ella".[27]

La "contemplación misma de la verdad"[28] es la expresión máxima de la vida orientada a la búsqueda de la sabiduría, por cuanto es conocimiento de la realidad inmutable e inmaterial. Contemplar es conocer a Dios como Verdad y Bien, en virtud de una experiencia sobrenatural: la fe, entendida como ciencia del Misterio de Dios y no, por supuesto, como aceptación dogmática de lo que no se comprende a la luz de la razón, ni se ha vivido en el encuentro con Cristo.

La contemplación no es mera visión, sino unión íntima y amorosa con Dios. Según san Agustín, "cuando el alma se arreglare y embelleciera a sí misma, haciéndose armónica y bella, osará contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y Padre de la misma verdad".[29] Ahora bien, ¿qué contempla el hombre cuando llega a la cima de la vida espiritual? "¿Quién es capaz de figurarlo, creerlo, decirlo? Sólo disponemos del caudal de las palabras usuales, mancilladas con la significación de las cosas más viles. Yo sólo diré que se nos promete la visión de una Hermosura por cuyo reflejo son bellas, en cuya comparación son deformes todas las demás. Quien contemplare esta Hermosura —y la alcanzará el que vive bien, el que ora bien, el que busca bien—".[30]

Gracias a la contemplación, el hombre deviene semejanza finita del amor que Dios es. A causa de su carácter amoroso y sobrenatural, la contemplación al hombre semejante a Dios. En tal sentido, constituye el fin sobrenatural de la existencia cristiana.

La contemplación constituye la máxima realización de la experiencia místico-religiosa.[31] A su vez, la contemplación es la única vía adecuada para la realización del fin último de la existencia: la *deificación*; es decir, la transformación de semejanza amorosa *con* Dios *en* Cristo. Si tal es el propósito de la vida humana, ello se debe a que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, "según un proceso dinámico que debe concluir con la visión de Dios, cuando 'seamos semejantes a él' (1*Jn* 3, 2). Este don de 'la

---

[26] *De la vida feliz,* IV, 34.

[27] *Del libre albedrío*, II, 19, 52.

[28] *La dimensión del alma,* 33, 74.

[29] *Del orden*, II, 19, 51.

[30] *Del orden*, II, 19, 51.

[31] En torno a la polémica de si entre religión y mística hay puntos de contacto o, por el contrario, se trata de posibilidades existenciales distintas, coincido en que "la diferencia entre el místico y el creyente no místico será más *gradual* que esencial". José Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2006, p. 217.

vida eterna', esta 'participación en la naturaleza divina' (2 *Pe* 1, 14) es una adopción filial que hace de nosotros Hijos en el Hijo".[32]

La contemplación no es un conocimiento objetivo de un ente perfectísimo, sino un conocimiento amoroso de la esencia divina, que conduce al hombre al descubrimiento de que su inestable existencia está sostenida por la realidad plena inmutable de la que todo procede y a la que todo ha de retornar. Por la contemplación los hombres comprendemos, al hacernos partícipes de la Sabiduría de Dios, que en Él "vivimos, nos movemos y existimos".[33] La contemplación no consiste en "hacer a Dios objeto de ningún acto nuestro, sino en tomar consciencia de su presencia que nos precede haciéndonos ser y dándosenos a conocer en la medida en que lo reconozcamos como nuestro fundamento y origen".[34]

La mística cristiana es un camino que no va desde "un lugar donde Dios no está a otro en el que Él esté, sino de una situación [existencial] en la que el sujeto no sabe que está a otra en la que descubre que ya estaba allí".[35] Por ello, al darse cuenta de que en el fondo de sí mismo estaba escondido el Bien Perfecto, san Agustín se lamenta: "¡Tarde te amé! [*sero te amavi*...]. Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te andaba buscando; y deforme como era, me lanzaba sobre las bellezas de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo".[36] Descubrir la presencia escondida de Dios en el alma exige esconderse en uno mismo, en actitud de recogimiento. Es así como el hombre comprende que la felicidad a la que aspira no se halla en la posesión de ningún bien mundano, sino de aquella realidad que, siendo más íntima y más verdadera que él mismo, habita en su interior.

La contemplación: respuesta a la sed de sentido

El hombre es un ser menesteroso en múltiples sentidos. Su existencia está sujeta a la temporalidad. Su destino irremediable y último es la muerte. Su

[32] Bernard Sesboüé, "Redención y salvación en Jesucristo", en O. González de Cardenal, J. I. González Faus, J. Cardenal Ratzinger, *Salvador del Mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología Fundamental,* Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, p. 127.

[33] *Hch* 17, 28.

[34] J. M. Velasco, "Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios", en Pascual Cebollada (ed.), *Experiencia y misterio de Dios. Congreso internacional en el* 25 *aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas,* Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2009, p. 76.

[35] Salvador Ros, *La experiencia de Dios en mitad de la vida,* Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2007, p. 8.

[36] *Confesiones*, x, 27, 38.

"poder ser" es limitado. De todo ello es consciente porque, a pesar de no haber gozado nunca de la plenitud, aspira a ella de forma irremediable.

El deseo de arribar a un modo de existencia libre de toda limitación, finitud y variación, define esencialmente al hombre. El anhelo de felicidad es una tendencia antropológica innegable. Si tan sólo pudiera conformarse con lo que está a su alcance, ante la presencia de los bienes finitos y mundanos, sometidos a los avatares del tiempo, el hombre podría satisfacer su apetito de felicidad. Sin embargo, el hecho de que, a manera de impronta, su voluntad esté orientada hacia el Bien Perfecto, impide que pueda ser feliz entregándose a los placeres mundanos.

Cuando la voluntad se aboca al deseo de los bienes finitos, realiza un movimiento que acorta el alcance de la primera. De tal suerte, la voluntad se estrecha y, por ello, en la posesión de los bienes mundanos, no padece insatisfacción. No obstante, dicha satisfacción no pasa de ser una ilusión nacida de la degradación del deseo y, en última instancia, de la degradación del propio hombre.

Para san Agustín, la felicidad verdadera no puede tener por causa la posesión imperfecta —siempre amenazada por la pérdida, el desgaste o el desinterés— de una realidad finita, en esta "vida mortal"; pues, ¿en qué sentido podría afirmarse con verdad que quien no vive cuanto quiere ni como quiere, quien no posee lo que desea tanto tiempo como lo desea, es feliz?

Los bienes finitos, en su calidad de medios remotos para la unión con Dios, no deben ser amados, sino utilizados. Sólo Dios puede y debe ser amado como fin último, puesto que por amor y para amar fue creado el hombre. Por tanto, no es propio del hombre sensato amar aquello de lo que simplemente debe servirse. El único destino legítimo del amor son aquellas cosas que se encaminan a Dios.[37]

La correcta relación con los bienes mundanos, que no es contraria al orden del amor, convierte a los primeros en ocasión para el ascenso intelectual, desde la realidad mutable hasta la inmutable. La presencia de los bienes mundanos deseados "es preciso que traiga consigo la delectación, pero si pasando por alto no te fijas en ella y la encaminas a donde ha de permanecer para siempre, entonces usas de ella".[38] "Usar los bienes finitos y amar sólo a Dios". Tal es la regla espiritual que san Agustín propone para que la voluntad no se desvíe del Bien Perfecto, nacida de la convicción de que "la vida entera del buen cristiano es un santo deseo".[39]

El amor iguala al hombre con aquello que ama. Si ama al mundo, el hombre se hace uno con el mundo; se torna mundano. Por el contrario, si

[37] *De la doctrina cristiana,* I, 23, 22.
[38] *De la doctrina cristiana,* I, 33, 37.
[39] *Homilías sobre la Primera Carta de san Juan a los Partos*, IV, 6.

ama a Dios, por ser Dios el Bien Perfecto y eterno, el hombre participa de la vida eterna.

Únicamente el amor a Dios es principio de la vida eterna, de la vida feliz. Debido a que "eso que se ama es necesario que afecte de suyo al amante, sucede que lo eterno es amado de tal manera que afecta al alma con la eternidad".[40] Por el amor, el hombre es afectado por la eternidad de Dios en un doble sentido: no solamente recibe el don de la vida sin término, al abandonar esta "vida mortal"; lo que es más importante, en el conocimiento contemplativo del Bien Perfecto, participa de la actividad eterna de Dios, que consiste en conocerse y amarse a sí mismo en cada una de las Personas de la Santísima Trinidad.

La máxima expresión de la unión amorosa con Dios, que caracteriza a la vida eterna del cristiano aquí en la Tierra, bajo el Cielo, es la contemplación. Al ser favorecido con el don de la visión contemplativa de Dios, el hombre tiene la dichosa ventura de poseer la realidad última a la que apunta el deseo que lo constituye. La contemplación del Bien Perfecto es origen del más perfecto y sublime deleite, pues "cuando la voluntad, que es un bien de los intermedios, se une [...] al bien inmutable y común a todos [...] posee el hombre la vida bienaventurada".[41]

La vida feliz o bienaventurada nace de la contemplación divina, en su doble dimensión de visión y delectación. Si la contemplación es el único camino que conduce a la vida dichosa es debido a que su infusión en el hombre por gracia, lo hace conocer y gozarse del Bien Perfecto. Asimismo, en la experiencia contemplativa, "a la mirada sigue la visión misma de Dios, que es el fin de la mirada no porque ésta cese ya, sino porque Dios, que es el único objeto a cuya posesión aspira, y tal es la verdadera y perfecta virtud, la razón que llega a su fin, premiada con la vida feliz".[42] La mirada sólo se satisface con la visión del Bien Perfecto. Cabe aclarar que la visión de la que se habla no convierte al hombre en mero espectador de la majestad divina. La mirada contemplativa, en virtud de su carácter amoroso y de que tiene por fin la visión del amor que Dios es, hace posible la deificación.

La contemplación de Dios lleva consigo una "fruición metafísica" de la realidad contemplada".[43] Contemplar el Bien Perfecto satisface la expectativa de felicidad por cuanto hace al hombre saber y gustar la esencia divina, hasta donde eso puede tener lugar en este destierro. Al margen de la con-

[40] *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 35, 2.
[41] *Del libre albedrío*, II, 19, 52.
[42] *Soliloquios,* I, 6, 13.
[43] P. Laín, *op. cit.*, p. 29.

templación no cabe la posibilidad de la vida bienaventurada, a la que san Agustín describe como una alegría ordenada y dimanada de Dios.[44]

Dios es el Bien Perfecto; el pan que desciende del cielo para satisfacer el hambre y la sed de sentido del hombre. Sólo comiendo y bebiendo de él, el hombre alcanza la felicidad. Tal es la experiencia que san Agustín declara poéticamente al dirigirse a Dios diciendo: "Lleva la boca de mi alma sedienta a las soberanas corrientes de tu eterna hartura […] Concede a mi sedienta ánima que siempre beba de Ti, para que, según tu santa y verdadera promesa, corran de mis entrañas aguas vivas".[45]

¿Por qué, si Dios es el fin sobrenatural de la existencia, hay hombres que no parecen tener hambre ni sed de su presencia? Para responder a tal interrogante, basta reflexionar sobre la lógica del hambre y la sed. Quien a lo largo del día acostumbra ingerir bocadillos y bebidas insustanciales, no satisface su necesidad, pero tampoco siente el estómago vacío. De manera análoga, quienes viven entregados al deleite de los bienes finitos y perecederos, tampoco sienten hambre ni sed de Dios. Su aparente saciedad no se debe a que hayan alcanzado la felicidad a la que aspiran. Por el contrario, sucede que: *1)* Al no beneficiarse con el consumo de las bebidas y comidas apropiadas, tienen atrofiado el paladar; *2)* dado que limitan su alimentación a lo que está a su alcance y no a lo que su cuerpo requiere, se acostumbran a ingerir aquello que les place sin atender al hecho de si es nocivo o beneficioso; *3)* puesto que sólo han aprendido a gustar de los alimentos a los que están habituados, juzgan, aun sin haberlas probado, que las comidas y bebidas nutritivas son desagradables.

A semejanza de tales hombres, quienes ceban su apetito en los bienes sensuales sienten fastidio ante los bienes espirituales. Al referirse a tales hombres, san Agustín señala que "Ésos estaban lejos del pan venido del cielo y no sabían tener hambre de él. Tenían enferma la garganta del corazón, eran sordos aun abiertos los oídos, veían y estaban ciegos".[46] Para apetecer el pan celestial y sentirse consumido por la sed del agua viva, es necesario estar vacío de toda comida y bebida superflua; es necesario tener vacío el estómago y limpio el paladar. El deseo de ambos manjares exige "el hambre del hombre interior".[47]

Para ilustrar lo anterior, haciendo memoria de su vida pasada, san Agustín confiesa: "estaba muy falto y necesitado de aquel interior alimento, que sois Vos mismo, Dios mío; y no tenía hambre ni apetito de él, antes estaba sin deseo alguno de los alimentos incorruptibles; no porque estuviera

[44] *Confesiones*, x, 22, 32.
[45] *Suspiros*, xvi.
[46] *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, 26, 1.
[47] *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, 26, 1.

lleno y harto de ellos, sino porque me causaban tanto mayor fastidio cuanto más vacío y falto de ellos estaba".[48] Nada más puede tener hambre y sed de Dios quien está vacío tanto del deseo como de la posesión de los bienes corruptibles. Los que tienen atrofiado el paladar del espíritu no desean ni gustan de los bienes espirituales ni, mucho menos, apetecen el Bien Perfecto.

Para sentir el deseo de la presencia divina, es necesario recurrir a una limpieza interior. Entre ascética y mística, existe una relación esencial. A fin de gustar del pan celestial, es necesario primero abstenerse de lo superfluo, de lo dañino y de lo que, engañosamente, puede asumir la apariencia del Bien Perfecto sin serlo.[49]

La contemplación de Dios como origen del *ethos* cristiano

El cristianismo es un modo de *ser-en-el-mundo*. El sentido que subyace a la forma en que el cristiano habita la creación, en compañía del prójimo, se origina en la respuesta existencial positiva a la manifestación elusiva del misterio de Dios. Como cualquier otra religión, el cristianismo es inconcebible sin el acontecer de lo divino; pero también lo es sin la absoluta disponibilidad de quien, tras haber sido interpelado por el llamado de Dios o por los dioses, responde con humildad "heme aquí".

Antes que un discurso, una doctrina o una visión del mundo, el cristianismo es un *ethos*, lo cual significa que no se reduce a una vivencia aislada de orden sobrenatural sagrada ni profana; ordinaria o extraordinaria; íntima o comunitaria; sutil o intensa. Si bien en cierto que la experiencia religiosa posee una dimensión psicológica, también lo es que ser cristiano no equivale simplemente a sentirse invadido de "elevados sentimientos espirituales" provocados por el contacto fugaz con Dios. Quizás no hay mayor idolatría que la reducción de Dios a las sensaciones y sentimientos del hombre.

El cristianismo es un camino de vida: una manera cotidiana de relacionarse con uno mismo, con los demás y con los entes circundantes, que tiene por fin último la unión con Dios. Ser cristiano significa estar inmerso, por voluntad propia, en un proceso de transformación existencial, originado, sostenido y consumado por Dios.

No se puede llegar a ser cristiano prescindiendo del encuentro personal *con* Dios *en* Cristo. El rasgo esencial del cristiano es el conocimiento fruiti-

[48] *Confesiones*, I, 1, 1.

[49] Para una comprensión más profunda de esta cuestión, se sugiere la lectura de Lucero González, "Ascética y mística en la Noche Activa del Sentido. La doctrina de la negación en el primer libro de la Subida del Monte Carmelo", *Revista Iberoamericana de Teología*, Universidad Iberoamericana, México, núm. 19, 2014, pp. 9-32.

vo de Cristo como "la Verdad y la Vida"[50] a cuya experiencia está llamado el hombre.[51] Cristo es la Verdad, porque *con* Él y *en* Él se da la manifestación plena del Padre. Y es la fuente de la Vida (eterna) porque su seguimiento es principio de la felicidad.

Respecto de la manifestación de la Verdad que es Dios y de Dios en su verdad, la filosofía agustiniana tiene por tarea principal comprender aquello que, por sí mismo y desde sí mismo, de forma gratuita, hace donación de su esencia. En última instancia, se trata de hacer comprensible la experiencia fundacional del cristianismo. A saber: que la verdad no es un *qué*, sino un *quién*: es Cristo Crucificado y Resucitado.

La reflexión filosófica sobre la experiencia de Dios tiene por condición de posibilidad el acontecer de la Verdad. Una vez que ha tenido lugar lo anterior, el filósofo puede asumir el interminable proyecto de dilucidar el sentido de los testimonios en los que han quedado plasmadas las experiencias de quienes decidieron acoger el don de la presencia divina.

La filosofía medieval resulta inconcebible, desligada de la fe. Por ello, en su calidad de filósofo, cuando san Agustín presenta al cristianismo como forma de vida, no propone un modo de obrar a partir de la especulación. El amor caritativo al que hace referencia la obra agustiniana no es una teoría plausible a cuyo seguimiento se invita al hombre, prescindiendo del hecho de si es humanamente posible vivir de esa manera o no. El cristianismo no responde a un ideal sobrenatural, que desde un punto de vista racional sólo cabe juzgar como locura y extravío. El amor perfecto, de origen divino y sobrenatural que san Agustín examina, es una experiencia de vida sobre la cual se puede teorizar; no una teoría ajena a la vida fáctica del hombre.

A toda religión le es inherente un *ethos* ¿Cuáles son los rasgos distintivos del *ethos* cristiano? La manera en que el cristiano habita el mundo se distingue por el ejercicio del amor perfecto, que tiene por causa la contem-

---

[50] *Jn* 14, 6.

[51] Sin que ello implique negar sus grandes aciertos en la fundamentación y defensa de la fe, es necesario señalar que, al hablar de la gracia, en algunos pasajes de sus obras, san Agustín asumió abiertamente una postura a favor de la predestinación, del todo contraria a los testimonios evangélicos. Específicamente, en el contexto del combate a la herejía pelagiana, se refirió a los "predestinados para el reino de Dios, cuyo número es tan fijo, que no admite adición ni resta". *De la corrección y de la gracia*, XIII, 39. Al no tener en cuenta el alcance universal de la voluntad salvífica divina, según la cual "Dios quiere que todos se salven" (1 *Tim* 2, 4), el obispo de Hipona razonó de esta manera: "'¿Por qué la gracia de Dios no se da según los méritos de los hombres?' Respondo: Porque Dios es misericordioso. '¿Y por qué no a todos?' Porque Dios es Juez justo; y por esto justamente, precisamente, da su gracia gratis y por justo juicio de Dios se manifiesta en otros qué es lo que confiere la gracia a aquellos a quienes se la concede". *El don de la perseverancia*, VIII, 16.

plación amorosa de la esencia divina. Por cuanto Dios es amor, al recibir el don de la contemplación, el hombre es transformado en semejanza de Dios.

La revelación central del *Evangelio según san Juan* es que, si "el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios",[52] es porque "Dios es amor".[53] El amor-*ágape* o amor cristiano es autodonación y gracia plena, puesto que "forma parte de su naturaleza el hecho de no admitir limitación".[54] En tal sentido, contemplar a Dios significa hacer la experiencia del amor divino: saberse amado de forma incondicional, absoluta, ilimitada y perfecta.

El conocimiento contemplativo de la esencia amorosa de Dios, de forma inevitable, se expresa en la transformación existencial del hombre, que a su vez se manifiesta en la capacidad de éste para amar a Dios y al prójimo como Cristo. El amor cristiano —a diferencia del amor-eros—, no es moralmente neutro. Quien contempla en Dios, manifiesta por medio de su acción cotidiana, su participación en la esencia divina ¿Cómo se puede saber si alguien ama a Dios? "Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestidos de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recogen uvas de los espinos, o higos de los abrojos? Así, todo buen árbol da buenos frutos, pero el árbol malo da frutos malos. No puede el buen árbol dar malos frutos, ni el árbol malo dar frutos buenos".[55]

La contemplación cristiana transforma al hombre en Dios por participación. Al ser deificado, las obras del hombre se convierten en expresión del amor perfecto. Con la visión fruitiva de Dios "se hace perfectamente compatible la vida activa del místico con la contemplación y se hace posible o, mejor, necesaria como consecuencia de la fecundidad espiritual del místico, su referencia a los demás, a los que ama con el amor de Dios al que le ha elevado el estado de perfecta unión con él".[56]

Solamente unido y transformado en el amor de Dios, el hombre está en condiciones de amar a Dios y al prójimo con el mismo amor que Dios se ama a sí mismo y ama a los hombres. Se llama con propiedad *místico cristiano* a quien está en condiciones de afirmar: "Ya no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí".[57]

[52] *Jn* 4, 7.

[53] 1*Jn* 4, 8.

[54] Anders Nygren, *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Barcelona, Sagitario, 1969, p. 61.

[55] *Mt* 7, 15-18.

[56] J. M. Velasco, "El fenómeno místico en la historia y en la actualidad", *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario*, Madrid, Trotta-Centro Internacional de Estudios Místicos, 2004, p. 35.

[57] *Gal* 2, 20.

San Agustín afirma que "El amor a Dios es primero en el orden de lo preceptuado; el amor al prójimo, en cambio, es primero en el orden de la acción".[58] La infusión del amor divino en contemplación transforma las operaciones del hombre de humanas en divinas (por participación) y lo capacita no solamente para amar a Dios (de forma imperfecta), sino para amar como Dios y descubrir en el prójimo un rastro de Dios. El místico cristiano permanece en Dios en la medida en que se ejercita en la experiencia del amor, en el encuentro cotidiano con el prójimo. Tal es el sentido de las palabras: "Dios es amor, y el que permanece en amor permanece en Dios y Dios en él".[59]

El *ethos* cristiano tiene por esencia el amor y por rasgo fenomenológico característico la felicidad; ya que, como explica san Agustín, únicamente la posesión del Bien perfecto (Dios), que se da por medio de la contemplación, satisface el anhelo humano de plenitud. Con todo, a la experiencia cristiana le es propio un deseo de unión que no puede alcanzar su realización absoluta en esta vida, sino que se proyecta hacia un futuro absoluto.

Quien reconoce la trascendencia de Dios no puede estar jamás seguro de su cercanía con Aquel. En tal sentido, el Dios del cristianismo es siempre un Dios escondido. Por ello, al referirse al conocimiento de Cristo que hace posible su imitación, el apóstol declara "No que lo haya alcanzado ya, ni que ya sea perfecto; sino que prosigo, por ver si logro asir aquello para lo cual fui también asido por Cristo Jesús".[60]

Al profundizar en dichas palabras, al final de sus días y dando cuenta de un espíritu crítico innegable, san Agustín matizó su postura filosófica inicial en torno a la relación entre felicidad y contemplación en los siguientes términos: "Lamento, no obstante, que dije que la felicidad habita en el tiempo de esta vida sólo en el alma del sabio […] mientras el Apóstol la espera, por el perfecto conocimiento de Dios […] en la vida futura; sólo ésta debe llamarse felicidad, cuando también el cuerpo incorruptible e inmortal será sometido a su espíritu sin molestia alguna ni oposición".[61] Entre la felicidad de la que pueden gozar en esta vida quienes acceden por gracia a la experiencia de Dios y el deleite perfecto de la gloria, por un lado; la contemplación por fe y la visión esencial del futuro absoluto, por otro, se da una cierta continuidad. Sin embargo, en sentido estricto, la vida feliz no es propia de los hombres, más que como anticipo.

En otra de sus obras, el Doctor de la Gracia afirma que "el deseo santo nos ejercita en la medida en que apartemos nuestros deseos del amor

[58] *Tratados sobre el Evangelio de san Juan*, 17, 8.

[59] 1*Jn* 4, 16.

[60] *Flp* 3, 12-14.

[61] *Retractaciones,* II, 10-15

mundano".[62] La frase admite dos interpretaciones. La primera es que la ordenación del deseo encamina al hombre a Dios; ya que, al desear la posesión del Bien Perfecto, el hombre transita de la dispersión al recogimiento disponiéndose favorablemente para la unión mística. Por lo cual, dice el santo: "lo que deseas aún no lo ves, pero deseándolo te capacitas para que, cuando llegue lo que has de ver, te llenes de ello [...] Dios, difiriendo el dártelo, extiende su deseo, con el deseo extiende tu espíritu y extendiéndolo lo haces más capaz".[63] Asimismo, la afirmación agustiniana puede interpretarse a la luz de la sabiduría paulina, de acuerdo con la cual "Ahora vemos como en un espejo, confusamente; después veremos cara a cara".[64] En tal caso, lo que san Agustín habría pretendido subrayar en sus *Retractaciones* era que, respecto de la visión perfecta del Misterio de Dios en la otra vida, la contemplación es sólo un preámbulo de la vida feliz.

Conclusión

El lugar donde está escondida la presencia divina es el alma. Tal es la condición de posibilidad más importante de la experiencia de Dios. El encuentro con Dios presupone la sed y el hambre de su presencia. Y sólo un ser cuya estructura refleja la esencia divina puede experimentar el deseo de unirse al origen y fundamento de su propia existencia.

San Agustín describe la unión con Dios como el descubrimiento (en mí) de Aquel que es "más yo que yo mismo". De ahí su exhortación espiritual: "No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad [...] Confiesa que tú no eres la Verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance por la investigación".[65] Las demás creaturas son vestigio del Creador, pero únicamente el hombre es imagen y está llamado a ser semejanza suya.

Por revelación, el cristiano sabe que ha sido creado por el amor, por amor y para amar. Tal es la causa de que albergue en su interior una huella del amor originario que le dio el ser llamándolo a la existencia desde la nada. Porque el hombre es templo de Dios, tiende a Él, del mismo modo que la piedra tiende al centro de la Tierra.

El hombre es "por naturaleza y gracia, un ser de deseo y espíritu abierto hacia el infinito y eterno Dios".[66] ¿En qué sentido? Por naturaleza, el hom-

[62] *Homilías sobre la Primera Carta de san Juan a los Partos*, IV, 6.

[63] *Homilías sobre la Primera Carta de san Juan a los Partos*, IV, 6.

[64] 1*Co* 13, 12.

[65] *De la verdadera religión*, XXXIX, 72.

[66] Alois María Haas, "Deseo inextinguible", *Viento de lo absoluto ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, Madrid, Siruela, 2009, pp. 85-86.

bre ama al Bien Perfecto —cuya identificación con Dios es testimoniada por los místicos—, pues "Dios pertenece al hombre como la esencia pertenece a la existencia".[67]

Para desear la posesión del Bien Perfecto, el hombre se basta a sí mismo; para llegar a tan dichoso estado, es necesaria la intervención divina. Ya que el modo más perfecto de la posesión es la contemplación y ésta no es producto de la operación natural, sino sobrenatural de las potencias del alma.

La gran enseñanza de san Agustín es que la felicidad por la que todo hombre suspira es efecto de la contemplación. Y que, por ser don divino, la contemplación no puede ser producida, pero sí impedida por el hombre. Puesto que la gracia no destruye la capacidad de elección, Dios no infunde la contemplación en el hombre en contra de su voluntad, por cuanto ello supondría violentarlo.

Ante el hombre se abren dos posibilidades existenciales: buscar la felicidad en Dios o apartarse de Él y tratar inútilmente de ser feliz. Dios habita en las profundidades del hombre. Si opta por el recogimiento, el hombre puede descubrir que en el campo de su alma está enterrado en tesoro de la felicidad. Pero también puede instalarse en formas de existencia que impiden llegar a esos niveles de profundidad. De ahí que la experiencia de Dios requiera "presupuestos, predisposiciones o preámbulos existenciales que consisten en formas de vida compatibles con esa Presencia y su reconocimiento por el hombre".[68]

La vida puede asumir el carácter de dispersión en las cosas mundanas. Según san Agustín, "Los que hallan en este mundo sosiego y seguridad son los que se apegan a este mundo".[69] Al desarrollar tal apego, en contra de su más profundo deseo y por falta de autoconocimiento, el hombre se condena a una vida miserable.

Empero, por más alejados de Dios que estén los proyectos del hombre, no por ello está en su poder modificar el referente del anhelo de plenitud que lo distingue. En medio de su extravío, "Dios sería, cuanto menos, la inquietante ausencia que impregnara todos los aspectos del placer sensual, el sentido que no aparece verbalizado ni encarnado en ninguno de los significados y sentidos del mundo material en un intento de asimilarlo mentalmente o de darle forma".[70]

[67] H. Arendt, *op. cit.*, p 45.

[68] J. M. Velasco, "Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios…", p. 79.

[69] M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*…, p. 117.

[70] Rowan Williams, *Sobre san Agustín. Un enfoque renovado y vivificador del pensamiento agustiniano*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2016, p. 30.

A pesar de que el hombre está llamado a ser Dios por participación, no significa que la deificación se dé sin más. Para ello es necesario un proceso de iniciación: un largo y sinuoso camino, por medio del cual, cada vez de un modo más perfecto, el hombre se dispone favorablemente para acoger el don de la contemplación divina. Tal camino es el proceso místico.

Contemplar el amor que Dios es, transforma al hombre en Dios por participación. El amor cristiano no es un elevado sentimiento íntimo de fusión con lo absoluto, sino una praxis transformadora. En el amor-ágape, acción y contemplación se complementan como elementos fundamentales de la vida cristiana. Es verdad que "El conocimiento teórico de Dios no basta para ser feliz. El saber verdadero sobre Dios es insuficiente para remediar nuestra indigencia interior; sólo poseyéndolo podemos tranquilizar y saciar nuestros apetitos más íntimos".[71] Gracias a la contemplación, el hombre posee a Dios, pues "está con Dios el que lo abraza*,* con su inteligencia".[72]

La vida contemplativa no excluye ni puede pensarse al margen de la vida activa. El amor, por necesidad, se ejercita en la relación con el prójimo, de donde se sigue que el místico cristiano es, por esencia, sin que tenga que proponérselo como si se tratara de un carisma especial, "contemplativo en la acción".

La contemplación es el único camino para la felicidad. En la posesión del Bien Perfecto, el hombre satisface el deseo de plenitud que lo constituye. Mas el descanso del corazón no deriva en el cese de la acción, sino en el ejercicio del amor perfecto. Por ello, "No debe uno, por ejemplo, estar tan libre de ocupaciones que no piense en medio de su mismo ocio en la utilidad del prójimo, ni tan ocupado que ya no busque la contemplación de Dios".[73]

[71] H. Zagal, *op. cit.*, p. 151.

[72] *Del orden*, II, 2, 5.

[73] *La ciudad de Dios*, XIX, 19.

LA CARTA A LOS ROMANOS, LUTERO Y LA CARNE: EL PROBLEMA DEL ASCETISMO PROTESTANTE Y LA CORPOREIDAD

Álvaro Reyes Toxqui *

RESUMEN El problema del cuerpo está presente en las concepciones teológicas que dieron origen al proceso Lutero. El ascetismo que se prefigura en la carta de los Romanos y la doctrina de la redención por la gracia, ambas presentes en san Pablo, impactan en la visión teológica luterana cuyos alcances no se limitaron a constreñir los actos de fe, sino que se elevaron del cuerpo sacrificial y ascético hasta la conformación de la idea moderna del individuo. Se podría afirmar que no hay modernidad sin Lutero; sin embargo, se debería considerar que aquella —como proyecto de la razón— corresponde a formas específicas de corporeidad, de subjetividad y de poder. El objetivo del presente es reflexionar la relación íntima existente entre cuerpo ascético, redención trascendental y la formación del mundo moderno.

ABSTRACT The problem of the body is present in the theological conceptions that gave rise to the Luther process. The asceticism that is foreshadowed in the letter of the Romans and the doctrine of redemption by grace, both present in St. Paul, impact the Lutheran theological vision whose scope was not limited to constraining acts of faith but rose from the body sacrificial and ascetic until the conformation of the modern idea of the individual. It could be said that there is no modernity without Luther; however, it should be considered that this —as a project of reason— corresponds to specific forms of corporeality, subjectivity and power. The objective of the present is to reflect the intimate relationship between ascetic body, transcendental redemption and the formation of the modern world.

* Universidad Autónoma Chapingo, México.

Palabras clave
Corporeidad, ascetismo, subjetividad, carne

Keywords
Corporeality, asceticism, subjectivity, carnality

La personalidad de Lutero estuvo marcada por una preocupación angustiosa por la muerte —la suya, por supuesto— y por la terrible experiencia de la soledad humana frente a Dios y frente al pecado. Algunos de los que han dedicado sus estudios al fenómeno Lutero y a su importancia en la construcción de nuestra idea del mundo lo han descrito como un hombre atormentado, violento, gentil, poseedor de un orgullo indomable.

> Evocador vehemente de las grandes fuerzas vagas que dormitan en el corazón de la criatura carnal, Martín Lutero estaba dotado de una naturaleza realista y lírica a la vez, potente, impulsiva, valiente y dolorosa, sentimental y morbosamente impresionable. Este hombre violento poseía bondad, generosidad, ternura. Junto a esto, un orgullo indomable, una vanidad petulante. En él, el papel de la razón era muy débil. Si se entiende por inteligencia la aptitud para captar lo universal, para discernir la esencia de las cosas, para seguir dócilmente las sirtes y las sutilezas de lo real, no era inteligente, sino más bien limitado y, sobre todo, obstinado. Pero poseía en un grado admirable la inteligencia de lo particular y de lo práctico, un ingenio astuto y vivaz, aptitud para percibir lo malo en el prójimo, el arte de hallar mil expedientes para salir airoso y vencer al adversario; en una palabra, todos los recursos de eso que los filósofos llaman *cogitativa*, la "razón particular".[1]

La descripción que hace Maritain dista un poco de la que realizó Lucien Febvre (1956),[2] porque éste hizo énfasis en el aspecto atormentado del joven Lutero, quien, a muy corta edad, se enfrentó con la peste mortífera y la conmoción de un rayo que estuvo a punto de matarlo. ¿Pudiera el miedo a la muerte ser el hilo que condujo a Lutero hacia la herejía y hacia la Reforma? Febvre le deja hablar:[3]

---

[1] Jacques Maritain, *Tres reformadores. Descartes-Lutero-Rousseau*, Madrid, Encuentro, 2006, p. 13.

[2] Lucien Febvre, *Martín Lutero, un destino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956,

[3] *Ibidem,* p. 22.

> Sí, en verdad, he sido un monje piadoso. Y tan estrictamente fiel a la regla, que puedo decirlo: si monje alguno llegó al cielo por monacato, yo también habría llegado. Sólo que, si el juego hubiera durado un poco más, habría muerto de vigilias, rezos, lecturas y otros trabajos". Y en otro lugar: "Durante veinte años, he sido un monje piadoso. He dicho una misa diaria. Me he agotado tanto en rezos y en ayunos, que de haber seguido así no hubiera resistido mucho tiempo." Más aún: "Si no hubiera sido liberado por los consuelos de Cristo, con ayuda del Evangelio, no habría vivido dos años; hasta tal punto estaba crucificado y huía de la cólera divina".[4]

En estas dos referencias se da cuenta de algunos aspectos fundamentales de las preocupaciones personales de Lutero. Por un lado, esa inteligencia que sobre aspectos prácticos le atribuye Maritain; por el otro, ese espanto vehemente respecto de la muerte y de su redención personal. Este último aspecto me parece central porque, más allá del asunto del debate público en torno a las indulgencias, la importancia de Lutero estriba en haber aportado un giro de rueda al problema de lo que Taylor[5] definirá como una de las más importantes, *las fuentes del yo,* y que Maritain, por otro lado, sintetiza como el del advenimiento del individuo moderno que se encuentra solo frente a las potestades de este mundo —llámense Dios, el Estado o, más recientemente, el alucinante mercado— y aun así es capaz de decir: "Retractarme de lo que sea, ni lo puedo ni lo quiero… porque actuar contra la propia conciencia no es seguro ni honrado".[6]

Como es evidente, la Reforma protestante no es una invención de un sólo hombre. Antes de Lutero, John Wyclif (1324-1384) ya había iniciado las tareas que cuestionarían asuntos como el de la "Potestad fundada en la gracia", dirigida contra la autoridad del papa; incluso, antes que el propio Lutero —quien lo hiciera al alemán—, ya había iniciado la traducción de la *Vulgata* al inglés. Después de Wyclif, Jan Hus (1370-1415) vuelve a poner el dedo en la llaga clerical y no sólo condenó el problema de la inmoralidad dentro de las altas jerarquías del clero, sino que generó, en medio del denominado cisma de Occidente, una teología popular que se extendió de Bohemia hasta Austria y tras su ejecución por cargos de herejía, en abierta protesta popular, se organizó la resistencia político-religiosa en contra de los poderes terrenales, ya políticos, ya espirituales.[7] Primero, los husitas; luego,

---

[4] L. Febvre, *op. cit.*, p.

[5] Charles Taylor, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006.

[6] L. Febvre, *op. cit.,* p. 28.

[7] La historia de las herejías medievales es muy extensa y quizá la de Berengario de Tours (999-1088) sea una de las más antiguas y documentada, porque atacó aspectos del misterio

los valdenses, también conocidos como los *pobres de Lyon*, son ejemplo de que, por lo menos dos siglos antes que Martín Lutero, ya existía una predisposición en Europa para la Reforma.

Lo que sí es propio de Lutero, lo que constituye su sello personal, es el sistema teológico que reconoce, no sin cierto terror, que el hombre se encuentra perdido, esclavizado por el pecado, agitado por el reconocimiento de su concupiscencia y siempre en el horizonte del juicio divino, quien, al igual que al autor del libro neotestamentario de los Hebreos, le hace exclamar: "Terrible cosa es caer en las manos de un Dios vivo" (*Heb* 10:31).

Lutero no fue un hombre espiritual —no como lo pudieron ser Bernardo de Claraval o Francisco de Asís—; más bien, toda su vida estuvo atormentado por el reconocimiento de su finitud y de su carnalidad. En uno de sus sermones confesionales se expresa de sí mismo: "Sólo soy un hombre destinado a dejarme arrastrar por la soledad, la embriaguez y los movimientos de la carne".[8] Este hombre, como ya lo mencioné, tiene además otro problema de orden aún más trascendente; aunque, a su vez, de carácter más íntimo, más propio de su terror a la muerte —que lo obligó a seguir estrictamente las reglas monacales, casi a nivel de convertir la disciplina en pretexto de su propia muerte— y de la necesidad de asegurarse, después de la extinción de su carne, su propia salvación.

La mayoría de los biógrafos de Lutero han puesto énfasis en los aspectos políticos del pensamiento que dio origen a la Reforma protestante, y dicho ejercicio, sin duda, ha sido esclarecedor para entender el nacimiento del mundo moderno. No hay modernidad sin Lutero, se dice; incluso, el capitalismo contemporáneo sólo se explica, según Weber,[9] por la influencia de las éticas ascéticas que propiciaron las doctrinas luteranas y calvinistas. Sin embargo, partir del *principio de angustia* que sufrió el reformador de Wittenberg para entender no sólo la afirmación de su papel histórico en la transformación de la espiritualidad cristiana, sino, también, la conformación de una visión particular del cuerpo, del pecado abrumador, de la redención y de la dignidad humana, que corresponden a los dispositivos de subjetivación que darán como producto a la noción del individuo moderno.

---

eucarístico, un tema central y sensible que dio origen a la doctrina de la *transustanciación*. La ruptura teológica de Berengario se fue extendiendo por Europa y fue sentando los andamios de la Reforma protestante del siglo XVI. Cabe resaltar, según Alvira, que el origen de la teoría de la predestinación de Calvino tuvo su origen en Hugo Speroni (1174). Martín Alvira, "Movimientos heréticos y conflictos populares en pleno medievo", en Emilio Mitre Fernández, *Historia del cristianismo,* II, Madrid, Trotta, 2006, p. 389.

[8] J. Maritain, *op. cit.,* p. 16.

[9] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2004.

La tesis que desarrollo en el presente documento tiene que ver con tres elementos de la experiencia Lutero: el problema de la carne, la teología de la redención y el ascetismo religioso que repercutirá en la visión moderna del individuo y de su corporeidad.

El problema de la carne

Existe la idea común de que el cristianismo ha negado constantemente al cuerpo y lo ha sometido al suplicio porque, dada su carnalidad y concupiscencia, éste se expresa siempre como una especie de cárcel que somete al alma y la aprisiona.[10] Esta idea, sin dejar de ser cierta, no es totalmente precisa en cuanto a la particularidad de los muchos credos cristianos. Hay una gran distancia entre la Iglesia de Oriente —propensa a la dualidad espiritual muy cercana al neoplatonismo—[11] respecto de la Iglesia de Occidente —con un origen y una fuerte vocación política que permitió esa extraña asociación entre el naciente clero y el decadente Imperio—. En torno al primero, Alsina logró rastrear los influjos de esa corriente espiritual que,

> A través del Pseudo-Dionisio el Areopagita, impregnará buena parte de la Edad Media. Plotino representa, pues, un nuevo hito en la historia del espíritu humano. En él irán a confluir, como en un ancho mar, los caudalosos ríos del platonismo, el aristotelismo, el estoicismo, la corriente neopitagórica y la del platonismo medio, sin contar con una serie de movimientos religiosos como la Gnosis y el Hermetismo, y algunas formas de la religiosidad de finales del mundo antiguo, como los misterios y las doctrinas soteriológicas venidas de Oriente.[12]

En cada una de estas visiones, y en las que se desprenden con sus propias variaciones históricas, la relación cristiana con el cuerpo y con la idea

---

[10] Esta noción se visibilizó perfectamente en el *Fedón* escrito por Platón a causa del último día de la vida de Sócrates y sus disertaciones sobre el dolor y la muerte. En el filósofo condenado a la cicuta, la muerte es un bien que nos libra del cuerpo y de su cárcel. *Vid. Diálogos*, Tomo III, Madrid, Gredos, 1988, p. 40.

[11] La Iglesia de Oriente estuvo más cercana a la influencia del neoplatonismo agnóstico y de su dualismo maniqueo, muy cercado por el propio san Agustín, pero desarrollado por Plotino y por algunas corrientes que fueron consideradas como heréticas. El mismo san Agustín, en su *Contra los herejes,* ataca algunas de las doctrinas en torno al cuerpo místico de Cristo, fundamento del desarrollo del misticismo de la Iglesia oriental. *Vid.* el estudio de Manuel Sotomayor, "El Cristianismo en Oriente", *Historia del Cristianismo. El mundo antiguo,* Madrid, Trotta, 2003.

[12] José Alsina, *Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 12.

del pecado es, incluso, hasta contradictoria. El menosprecio por la carne (σαρξ) tiene, de hecho, raíces que se sumergen más en las tradiciones de la filosofía griega que del cristianismo en sí. Como heredero del judaísmo, aquél debería haber sido tocado por las visiones éticas que se desprenden de la tradición talmúdica en la que los actos de conciencia del bien y del mal no son actos espirituales, sino actos de conciencia, de albedrío. En la tradición poética del *Antiguo Testamento,* la inclinación hacia el mal (*yetzer hara)* y la inclinación hacia el bien (*yetzer tov*) no pasan por la penalización del cuerpo, sino que, por el contrario, éste es visto, como en el *Cantar de los Cantares*, como un vehículo del placer; es decir, como *aphrodisia.*[13] El cristianismo occidental —y del cual Lutero es heredero—, sin embargo, apostó por la noción del dualismo gnoseológico capaz de percibir al cuerpo en el sentido de sus debilidades, de su anclaje profundo en el mundo de las apariencias. La línea que separa el cuerpo de la carne (σαρξ) es muy delgada porque, si bien ambos aparecen en el mismo horizonte semántico y axiológico, lo cierto es que la dimensión de la carne sólo fue condenada radicalmente por una corriente de interpretación que la asoció con la inmoralidad sexual, la impureza, la idolatría y el pecado, en general.

Carne no es lo mismo que cuerpo. Aquella no se refiere al *zoe* de la vida biológica, orgánica y pulsional. La carnalidad tiene por lo menos dos significados. Uno, quizás el más conocido, es el del sentido pecaminoso que coloca a las acciones humanas dentro del horizonte de la norma judicial de la ley divina. El otro, supone un estado de secularización activa en la que el ser humano vive bajo los principios de su voluntad y de su razón. En ambos casos, la carne revela que el espíritu humano ha decidido por sí mismo cómo *vivir-por-o-en-el- mundo*, aunque en la primera acepción el principio activo se resuelva en la transgresión, el juicio y la culpa.

De san Pablo a Lutero hay una gran línea de tradiciones teológicas que sería imposible seguir en este trabajo. ¿Se podría trazar una línea recta entre el periodo apostólico, la patrística, la escolástica medieval y la reforma luterana en lo que respecta al problema de la carne? La respuesta es un afortunado no. El periodo apostólico —menos teológico y más propagandístico— se encontró enclavado en las raíces judaicas de su origen doctrinario, mientras que el denominado *periodo de la patrística* —teológico y filosófico, más helenístico— encalló en el dualismo trascendental que supuso la jerar-

[13] El término *aphrodisia* es definido, según Foucault, en función "del matrimonio, la procreación, la descalificación del placer y un vínculo de afición respetuosa e intensa entre los esposos". Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*, México, Siglo XXI, 2019, p. 31. En el *Cantar de los Cantares*, la *Aphrodisia* no descalifica el placer, lo hace el centro del poema.

quía superior del espíritu y el detrimento del cuerpo. Michel Foucault[14] ha estudiado a profundidad la historia de la sexualidad durante este largo periodo y detectó en los principales padres de la Iglesia, pero, de manera especial, en san Clemente, cómo la dualidad helénica se incorporó a la regulación de las prácticas sexuales y entronizó como doctrina cristiana del uso del cuerpo y del sexo la *paidopoiia* (la procreación, en cuanto tal) y no *la cupere* (o concupiscencia) se convirtió en la primera práctica ascética en esa economía política del cuerpo.

El periodo que va de la escolástica medieval a la Reforma es, tal vez, un poco más radical en lo que respecta a la posición eclesial y teológica de las prácticas ascéticas y al control biopolítico de la carne. Este periodo es, quizás, aún más inestable y crudo en cuanto al problema de los pecados de la carne y de su judicialización. El nacimiento de la Inquisición en 1187, en la región de Languedoc, Francia, estuvo acompañada de toda y una muy larga serie de novedosos fenómenos sociales y culturales que se desarrollaron en la vieja Europa: las herejías cátaras y valdenses, el encontronazo con la cultura islámica en las seriadas guerras santas, el desarrollo de la usura como práctica económica, la teología de la pobreza franciscana, la aparición del *aquelarre* con su consabida persecución de brujas y la entronización de la figura de Satanás como rey de los infiernos son sólo algunos de los fenómenos culturales y económicos que obligaron a la Iglesia dominante a recrudecer la culpa, la justicia eclesial, los procesos inquisitoriales y esa economía de la carne que heredará Lutero en pleno siglo XVI.

La carne (σαρξ) en san Pablo, menos influido por la filosofía griega y más cercano a la concepción judaica del *ser-arrojado al mundo* —como expresión del destierro del Edén, no se parece en mucho a la noción de carnalidad perversa del pecado trascendental, heredada por el Lutero monje cuando inició sus estudios en Erfurt. “Los movimientos de la carne” que inquietaron al monje reformador estuvieron atravesados por la noción de αμαρτία; es decir, del pecado. De acuerdo con Roldán: “Siguiendo el meduloso estudio que ha realizado Rudolf Bultmann —en el cual se pueden percibir reminiscencias de la filosofía de Heidegger— podemos decir que para San Pablo σαρξ significa la corporeidad material del hombre, su “carnalidad” en el sentido de las debilidades y limitaciones, su oposición a Dios tal como aparece en el reiterado binomio de opuestos σαρξ πνευμα en *Romanos* 8. La carne es, también, la esfera de lo terreno natural”.[15]

---

[14] *Idem.*

[15] Alberto Roldán, “El carácter ambivalente de los conceptos carne y carnalidad en la teología cristiana”, *Enfoques*, 1, Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos, Argentina, vol. XXII, núm. 1, 2010, p. 55.

La carne en Lutero, por otro lado, dejó de ser un "vivir en el mundo" de la concepción ética judaica y se convirtió, gracias a la tradición patrística y escolástica, en una expresión negativa de la dimensión espiritual que supone un juicio negativo contra el cuerpo porque éste obstaculiza el camino de la redención. La carne en Lutero es motivo de angustia porque, como él mismo lo reconoce, el ser humano no tiene la capacidad de ganar la batalla entre los *deseos del espíritu* y los *deseos de la carne* y, en esa guerra campal, termina irremediablemente derrotado. No hay esperanza en las fuerzas humanas para alcanzar la gracia y la salvación divina, mucho menos si esa lucha parte de la soberbia de no reconocer la flaqueza del espíritu humano. "Todas las rebeliones tienen su origen en la *sabiduría de la carne* que no es capaz de subordinarse a Dios", escribió en un sermón público en 1514. Años más adelante, mientras escribía sus *Comentarios al libro de los romanos*, hizo una muy clara distinción entre el pecado como desobediencia a los mandatos divinos, por un lado, y la iniquidad como el pecado de los que confían en sí mismos como justos, por otro.[16] En ambos casos, sin embargo, la manifestación de la rebelión humana siempre queda sujeta al juicio divino.

El problema de la redención

La justicia divina no es un tema menor en Lutero. Este tema aparece como uno de los más angustiantes a los que tuvo que enfrentarse. Lucien Febvre hizo una brillante descripción de cómo dicha angustia se corporeizó en la práctica de la penitencia. "Me he agotado tanto en rezos y en ayunos, que de haber seguido así no hubiera resistido mucho tiempo",[17] expresó el monje agustino mientras rememora sus días de monacato. Su miedo, ése que lo llevaba a sentir temor y temblor, era la cólera del juicio divino. ¿Qué puede hacer el espíritu humano frente al terrible juez que coloca en su balanza de justicia los actos particulares y los condena a la eternidad del castigo? La visión terrorífica del Dios terrible, implacable, vengador, celoso de su palabra; Dios-juez "que lleva las cuentas rigurosas de los pecados de cada uno para lanzarlas al aterrado rostro de los miserables condenados a la expiación"[18] lo llevó a expresar que él no creía en Cristo, sino que lo tomaba como un juez severo y terrible, de tal modo que, en 1539, llegó a exclamar: "¡Cómo me ha asustado a menudo el nombre de Cristo!... Hubiera preferido oír el del diablo, porque estaba persuadido de que tendría que realizar buenas obras hasta que por ellas Cristo se me volviera amigo y favorable".[19] Algo enten-

[16] Martín Lutero, *Comentarios al libro de los romanos*, Barcelona, Clie, 1998, p. 62.
[17] L. Febvre, *op. cit.,* p. 22.
[18] *Idem.*
[19] *Ibidem,* p. 23.

dió Lutero de su terror a este Dios-Juez: ni los ayunos ni los rezos ni infligir en el cuerpo silicios eran caminos de justificación.

La comprensión de que la justificación del espíritu humano ante la cólera divina no pasaba por la penitencia corporal, sino que era un acto de gracia (*gratia*), revolucionó la espiritualidad occidental porque, como él mismo lo explica, no hay penitencia capaz de sustituir el don y la gracia, descubiertos en una profunda y atrevida lectura de la *Carta a los Romanos,* del apóstol san Pablo.

> La diferencia entre *gracia* y *dádiva* es que gracia significa propiamente benevolencia o favor de Dios que él abriga consigo mismo hacia nosotros y que le inclina a darnos a Cristo, al Espíritu con sus dones. Así lo evidencia en el capítulo quinto cuando dice: "La gracia y el don en Cristo, etc.". Aunque los dones y el espíritu crezcan diariamente en nosotros —no llegando nunca a ser perfectos, de manera que aún permanecen en nosotros malos deseos y pecado, que luchan contra el espíritu, como afirma más adelante. (*Romanos* 7, *Gálatas* 56) y como se promete en *Génesis* 37 la lucha entre la estirpe de la mujer y de la serpiente— sin embargo, la gracia hace tanto que nos podemos considerar completamente justificados ante Dios; ella no se divide ni se fracciona, como ocurre con los dones, sino que nos incorpora totalmente en su benevolencia, por causa de Cristo, nuestro intercesor y mediador, y por haber comenzado los dones en nosotros.[20]

En este pasaje ya puede preverse otra visión del cuerpo y de la carne en Lutero. La justificación por la gracia supone, como dicta el apóstol san Pablo en la epístola a los *Ro* 8, 1, que no hay "ninguna condenación para los que están en Cristo, los que no andan conforme a la carne, sino conforme al espíritu". La expresión "andar conforme a la carne", sin embargo, no se refiere aquí a la dimensión corporal de la experiencia humana, sino a 'αμαρτία; es decir, a la voluntad deshumanizante del pecado. Las obras de la carne son: "adulterio, fornicación, inmundicia, lascivia, idolatría, hechicerías, enemistades, pleitos, celos, iras, contiendas, disensiones, herejías, envidias, homicidios, borracheras, orgías, y cosas semejantes a éstas; acerca de las cuales —señala el apóstol— como ya os lo he dicho antes, que los que practican tales cosas no heredarán el reino de Dios" (*Ga 5*, *19-21*).

Si bien todas esas obras pasan necesariamente por el cuerpo y sus deseos —de hecho, no hay nada que no pase por él, ya como pulsión o como pensamiento—, lo cierto es que Lutero redescubre que en la teología paulina hay una aceptación de que el pecado ('αμαρτία) es asunto de conciencia y de falta de templanza que del cuerpo (σώμα) en sí. "Somos todavía peca-

[20] M. Lutero, *op. cit.,* p. 14.

dores, por causa de la carne que todavía no ha muerto, pero porque creemos en Cristo y tenemos el principio del espíritu, Dios es tan favorable y misericordioso para con nosotros, que no considera tales pecados ni quiere juzgarlos, sino que procederá con nosotros según nuestra fe en Cristo, hasta que el pecado sea suprimido".[21]

En Lutero, el cuerpo —y no sólo el espíritu— es propenso de redención. Parece paradójico que el padre de la Reforma, con sus angustias existenciales, con su terror a la muerte y a la condenación, con esa sed profunda y enajenada de Dios, terminara confesando que él sólo era un hombre destinado a dejarse arrastrar por la soledad, la embriaguez y los movimientos de la carne. Esta confesión es interesante porque expresa dos cosas profundamente humanas: primero, que el cuerpo y la concupiscencia son inevitables; segundo, que en esa inevitabilidad sobreabunda la gracia justificante de Dios.

Pablo y Lutero tienen un elemento común en relación con la construcción de sus visiones teológicas de la justificación por la gracia: ambos apelan, angustiosamente, a sus propias fuerzas carnales; en ambos hay, como sentencia Maritain de Lutero, una dimisión pesimista del hombre: no hay justificación humana posible sin la intervención de la obra redentora de Cristo. Sólo en ella y por ella, el reconocimiento de la angustiosa soledad del espíritu humano, condenado a vivir sujeto a la ley y no a la fe, hace sobreabundar a la gracia. La expresión "pecca fortiter, et crede firmius"[22] revela una de las premisas de la doctrina luterana: el hombre como cuerpo-carne, siempre esclavo de la lascivia y la incredulidad, sólo puede redimirse por la acción efectiva de Dios y, en esta acción, el cuerpo es redimido en sus pasiones por efecto de la encarnación de Dios en Cristo. La expresión "Y el verbo se hizo carne" (*Jn* 1, 1) expresa el acto mismo de la reivindicación y de la reconciliación con el cuerpo y expresa, según Dussel,[23] el inicio de toda la antropología cristiana y, con ello, la reivindicación de la carne y del cuerpo como vehículo de lo divino. Esta expresión aparece velada en la doctrina luterana de la gracia y de la salvación; ésta favorece —acusa Maritain— que la angustia de la carne vivida en su propia experiencia y en su propio cuerpo se convierta en el eje espiritual de la reforma luterana.

El monje agustino, lo acusan sus críticos, se convierte en la expresión misma de su doctrina de la salvación. Frente a la angustia personal que propicia el no saber su papel en la eternidad, Lutero construye un poderoso imaginario en el que el hombre se halla solo frente a un Dios que, por

[21] *Idem.*

[22] Traducción: "Peca valerosamente, cree con mayor firmeza".

[23] Enrique Dussel, "Algunos aspectos de la antropología cristiana hasta fines del siglo xiv", *Eidos,* Instituto de Filosofía, Córdoba, núm. 2, 1970, pp. 16-17.

acto de la gracia, lo justifica en su persona y en su cuerpo. El Dios de Lutero no trata asuntos salvíficos con la comunidad de fieles (*eclessia),* sino con el individuo concreto quien ha aceptado el regalo de la justificación por fe. En ese acto salvífico, el cuerpo es reconocido como vehículo de la carne, sí; pero también como vehículo de la dignidad humana. La expresión paulina que aparece en el libro de los *Gálatas* (6,19-20) pone el dedo en este último asunto: "¿O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros, el cual tenéis de Dios, y que no sois vuestros? Porque habéis sido comprados por precio; glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo y en vuestro espíritu, los cuales son de Dios".

La lectura del libro de los Romanos fue fundamental para el desarrollo de la idea luterana de la redención. Primero para Pablo, después para el monje agustino, el reconocimiento angustioso del cuerpo como principio de pecado (αμαρτία) podía transfigurarse en el reconocimiento de su finitud, pero también en el de su dignidad. Aun así, pero sobre todo por el desarrollo posterior del pensamiento protestante no luterano —Calvino, Knox, Wesley, entre otros—, el cuerpo fue puesto bajo sospecha y en constante vigilancia.

El problema del ascetismo protestante

Aunque parezca una verdad de Perogrullo, se tiene que decir que Lutero no fue calvino ni Knox ni Wesley, y que el luteranismo no fue pietismo ni puritanismo. La razón de semejante afirmación se explica en términos de lo que se ha disertado anteriormente; es decir, en la noción entre cuerpo y carne y en la puesta bajo sospecha que el protestantismo posluterano puso sobre el cuerpo y las "obras de la carne". Ya se había expresado que en la teología de la encarnación paulina se abren ciertos visos de dignificación del cuerpo y de posibilidad de control sobre la carnalidad; también se había dicho que en Lutero hay una especie de derrota espiritual[24] que reconoce la imposibilidad de trascender la concupiscencia de la carne sobre el cuerpo. Ambas expresiones teológicas, sin embargo, desaparecen en los postulados doctrinarios y ascéticos de Calvino o de John Knox, quienes, ya desde Ginebra o desde Inglaterra, establecen una "economía espiritual de la redención".

El protestantismo ascético dio pie al nacimiento y desarrollo del puritanismo y del pietismo, que buscaron afanosamente los signos corporales de

[24] No hay otro modo de enfrentar el dilema de la redención: en la estrecha relación entre mente, cuerpo y espíritu, estos dos últimos se encontrarán siempre en una tortuosa tensión necesaria que, a veces, colocaban a Lutero entre la idea de la unión sacramental con el cuerpo de cristo y, a veces, casi en lamento, expresaba que tendría que haber "pecado para que sobreabunde la gracia". *Vid.* J. Maritain, *op. cit.,* p. 16.

su salvación. ¿Cuál fue la dinámica de los cuerpos píos? La configuración de las corporeidades fundadas en el pietismo está atravesada por la idea del suplicio que se expresó en la autonegación del goce. Partiendo de la premisa luterana de la justificación por la fe, el protestantismo ascético busca el autocontrol sobre el cuerpo y sus pasiones; sin planteárselo, vuelve a la noción de ese dualismo espiritual que identificaba al cuerpo con el pecado y lo volvía no sólo sospechoso, sino sujeto de vigilancia. Dicho protestantismo ascético es el que sirvió de objeto de observación a Max Weber para desarrollar una de sus más famosas tesis: que la ética protestante fue el aceite de engranaje del desarrollo del capitalismo. En el presente trabajo se parte no de la conformación de la noción del ahorro y del trabajo protestantes, tal como lo hizo Weber, sino de una noción vinculada a las formas de corporeidad moderna que, desde su origen, remontó la angustia personal de Lutero —miedo a la muerte, terror a la condenación eterna— e hizo del cuerpo el pretexto negado del individuo moderno.

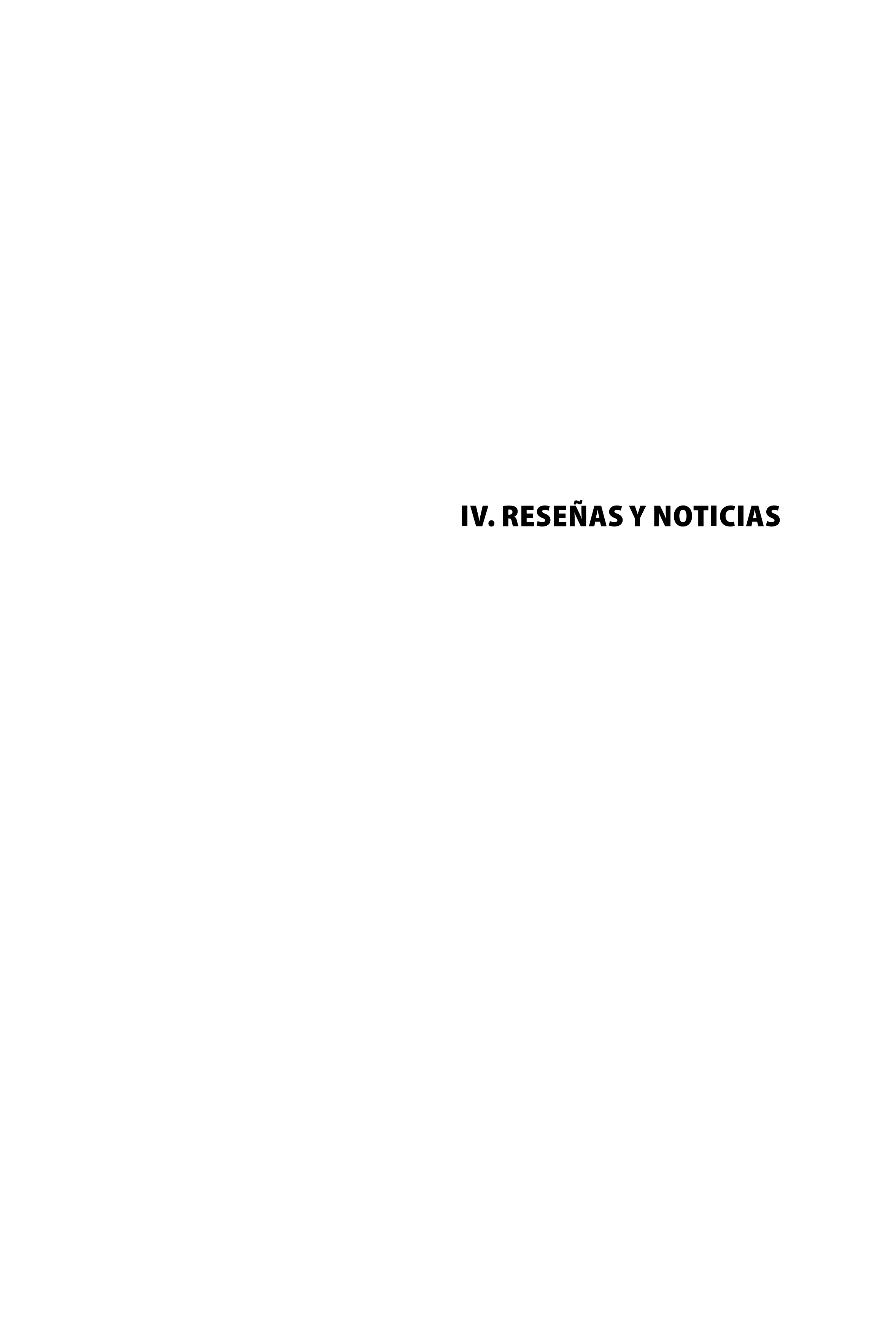
No hay modernidad sin Lutero, es cierto; pero quizá debamos decir que lo más trascendente de la angustia luterana fue el largo proceso civilizatorio que transformó la noción de cuerpo y creó una crisis de la su propia asunción. Vigarello lo expresa así: "Entre 1680 y 1730, aproximadamente, la crisis de la conciencia europea lleva aparejada, pues, una crisis de la conciencia del cuerpo: el individuo se separa dolorosamente de la influencia del gran cuerpo colectivo. En cierto modo, es el precio que tiene que pagar por el nacimiento del hombre moderno".[25]

El hombre moderno al que se refiere Vigarello vive la angustia de su soledad. Él sabe que se encuentra solo y solo debe enfrentarse ante las potencias del mundo. Lutero se enfrentó al Dios terrible del juicio personal y final y luego, ya citado para comparecer su doctrina en la dieta de Worms, el 18 de abril de 1521, se enfrentó al poder terrenal de la Iglesia, sólo para hacer visibles "los derechos imprescriptibles de la conciencia individual. 'Retractarme de lo que sea, ni lo puedo ni lo quiero… porque actuar contra la propia conciencia no es seguro ni honrado'".[26]

Aún falta por estudiar cómo la angustia luterana se combinó con las certezas burguesas y las formas de corporeidad en el siglo xvi y posteriores; sin embargo, ésa es una tarea que sale un poco de este artículo.

[25] Georges Vigarello, *Historia del cuerpo, vol. 1. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*, Madrid, Taurus, 2005, p. 107.

[26] L. Febvre, *op. cit.,* p. 28.



IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

La Religiosidad Popular desde sí misma,
Serie conmemorativa del v aniversario del ORP,
México, Editorial UIC, 2019.

ACERCA DE *LA RELIGIOSIDAD POPULAR DESDE SÍ MISMA*

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

En 2019, se celebró la conmemoración del primer lustro del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" (ORP), instancia académica anidada en el Instituto Intercontinental de Misionología (IIM) de la Universidad Intercontinental y fundada con el apoyo de los Misioneros de Guadalupe el 31 de octubre de 2014.

Esta serie se conforma por cuatro libros, coordinados por miembros fundadores del ORP de diferentes instituciones académicas, públicas y privadas, religiosas y laicas. Obra conjunta de amplia envergadura, acuña los temas principales que han conformado la riqueza teórica del ORP y condensa el aporte de discusión académica y existencial que ha animado nuestro observatorio en estos años.

La serie fue coordinada por Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes en su calidad de director de este Observatorio y los libros que la conforman son los siguientes: *I. Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*;[1] *II. Religiosidad Popular en contextos campesinos de origen indígena*;[2] *III. La*

[1] Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes y Ricardo Marcelino Rivas García (coords.), de la Universidad Intercontinental (UIC) [en línea], https://ia601407.us.archive.org/8/items/serie-1-web-enero-22/serie%201%20WEB%20enero%2022.pdf

[2] Alicia María Juárez Becerril (coord.), del Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Antropología Social (CIESAS), [en línea], https://ia801509.us.archive.org/3/items/serie-2-23-de-julio-2020cc/serie%202%2023%20DE%20JULIO%202020cc.pdf

* Universidad Intercontinental, México.

Religiosidad Popular en México: una visión desde la historia[3] y, finalmente, *IV. Religiosidad Popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad*.[4]

Los temas que titulan cada uno de los cuatro libros dan cuenta de nuestro itinerario intelectual de discusión colegiada en este primer lustro de vida de esta instancia académica. Podríamos decir que son los cuatro grandes temas en que se han derivado las investigaciones generadas hasta el momento.

Poco a poco, en la interacción colegiada, los temas rurales y urbanos han sido tratados en el esfuerzo analítico de discernir las diferencias entre ambas realidades contextuales, pero también lanzando sugerencias iluminadoras desde los métodos aplicados desde uno u otro lado. De igual modo, podemos apuntar que la parte histórica ha ido perfilándose entre lo que fue y lo que pasa ahora, es decir, la aproximación desde las fuentes documentales y lo registrado en campo de manera contemporánea. Puede parecer que estas ligazones son imposibles; sin embargo, el ánimo constructivo y de interacción abierta con confrontaciones sustentadas dentro de un ambiente cordial y respetuoso posibilitó ciertas uniones de contrarios que han redituado en sugerentes aportes desde diferentes posicionamientos teóricos.

En el primer libro, *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad,*[5] se indaga acerca de la situación contemporánea de las manifestaciones religiosas populares en contextos urbanos, sumergidas en un contexto cultural de cambios vertiginosos llamado —a falta de mejor término— *posmodernidad*. En dichos escenarios, la institución deviene mucho y cae en franca crisis ante la imposibilidad de un discurso universal que catalice los ímpetus de una sociedad cada vez más fraccionada y atomizada; la Iglesia cae en ese escollo y las propuestas provenientes de la religiosidad popular florecen y se disgregan de manera desbordada; sin embargo, esta tendencia coexiste con una antropología centralizada en el individuo a ultranza, apático socialmente hablando, y ávido de placer y presente. En esta hibridación de tendencias, las religiones institucionalizadas ven cómo irrumpen en escena nuevas tendencias religiosas y sus manifestaciones cultuales acordes con el

[3] Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules (coords.), de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx) [en línea], https://ia601500.us.archive.org/4/items/serie-3-21-enero-2020-web-3/serie%203%2021%20enero%202020%20WEB%20%283%29.pdf

[4] María Elena Padrón Herrera (coord.), de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) [en línea], https://ia601504.us.archive.org/27/items/serie-4-ok-2020/serie%204%20ok%202020.pdf

[5] Reúne ocho trabajos de investigadores-docentes de la UIC, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Universidad Católica *Lumen Gentium* (UCLG) y Universidad La Salle de Bogotá, Colombia.

nuevo tipo de ser humano; de ello, resulta un desbordamiento de creencias que conviven en una operatividad pragmática y desprovista de compromiso y responsabilidad histórica. En este escenario, surgen preguntas cruciales acerca de cómo interpretar las expresiones religiosas contemporáneas en su amplia gama exótica de elementos impensables unas décadas atrás, además de la irrupción de un nuevo estilo de ateísmo que se fragua no por carencia, sino por exceso de creencia (creer en todo al mismo tiempo, bajo las mismas circunstancias y con el mismo fervor y convicción). Agranda el reto de comprensión de estos procesos, el hecho de que esas nuevas expresiones religiosas posmodernas comparten el público devoto de las grandes religiones tradicionales como el cristianismo, en un nuevo sujeto religioso que deambula libremente entre una apuesta y otra sin ningún empacho de conciencia, yendo y viniendo entre lo oficial, lo popular y lo posmoderno en continuos e incontables mestizajes e hibridaciones que, así como aparecen, desaparecen de la escena social.

¿Cómo definir objetivamente la religiosidad popular urbana contemporánea de tendencia posmoderna? ¿Cómo delimitarla y distinguirla (trazando fronteras) entre la religiosidad popular urbana y la religiosidad posmoderna, si es que ésta existe? Éstas son algunas de las preguntas que subyacen en el volumen que inicia la serie que ahora presentamos.

El segundo libro, *Religiosidad Popular en contextos campesinos de origen indígena,*[6] da cuenta de un problema fundante del cristianismo en tierras indígenas americanas: ¿Cómo fue el proceso de asimilación del cristianismo por los indígenas desde el interior de sus propias culturas autóctonas? La *tabula rasa* pretendida por los evangelizadores del siglo XVI no se logró, y conceptos como sincretismo, hibridación, inculturación o reformulación simbólica son de suyo tan polémicos que se requiere la integración interdisciplinar para tratar de reconstruir el panorama hasta donde nos sea posible y comprender holísticamente el proceso desde la originalidad cultural indígena, sus decisiones, sus estrategias de discriminación entre los elementos impuestos, y demás.

Este segundo libro ofrece un panorama general de la religiosidad popular en contextos indígenas americanos como estrategia de apropiación cultural de un mensaje exógeno que llega a internalizarse culturalmente, redefiniendo una identidad propia de los pueblos indígenas, la cual los lleva a asumir su lugar frente a la nueva realidad social de la Colonia —en primera

[6] Este volumen está compuesto por 10 artículos escritos por colegas de la UIC; CIESAS; Colegio Hebreo Maguen David; Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH); Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM); Universidad de San Marcos, Perú; Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú.

instancia— y las naciones mestizas modernas después. Los autores parten en su mayoría de estudios de caso desde la observación etnográfica para situar sus reflexiones al respecto, ubicando en tiempo y espacio la problemática expresada en el título de este volumen colectivo.

El tercer libro, *La Religiosidad Popular en México: una visión desde la historia,*[7] presenta también —con estudios bien acotados— una colección de textos que ubica la religiosidad popular en México como un problema históricamente constante, de luchas identitarias, problemas territoriales, disputas políticas y económicas que conforman una realidad única e indivisible. Nuestros colegas historiadores desmenuzan tal realidad en sus textos aportados para evidenciar esas partes no tan obvias implicadas en la religiosidad popular y su presencia social de muy larga duración en las comunidades de nuestro país. Principalmente centrado en el trabajo historiográfico, es complemento ideal al libro precedente de la serie.

Finalmente, el cuarto libro, *Religiosidad Popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad,*[8] es un interesante y sugestivo compendio de aportes desde la antropología social, en el que se muestra la variopinta gama de posibilidades de anidamiento social de las expresiones religiosas en los diferentes pueblos. Más allá de un asunto meramente devocional, la religiosidad popular se deja ver como factor de resistencia, luchas de poder y rasgo de identidad comunitaria. Esta característica propia de la religiosidad popular en México es una fuente de novedad en el enfoque de estudios sociales sobre problemas religiosos en México; este enfoque se entiende como espacio de interacción social intercultural de una diversidad ingente, que es opacada por el discurso homologante del Estado, con la pretensión de imponer una sola visión de identidad nacional omniabarcante.

La propuesta editorial de esta serie de cuatro libros responde por completo a nuestra vocación y nuestros objetivos del ORP, los cuales pretenden la colaboración interinstitucional de trabajos y reflexiones afines que ya se realizan en los centros de adscripción de los miembros, en relación con los fenómenos religiosos populares y procesos sociales implícitos. Así pues, la propuesta privilegia que cada coordinador de volumen eche mano de su propia gente en su institución de adscripción o círculo de acción inmediato para abrir la gama de colaboradores y extender las redes de interacción.

No podemos dejar pasar de mencionar que el ORP nació con la pretensión de ser una instancia catalizadora de las fuerzas presentes desde hace

[7] En este libro, se encuentran nueve textos de catedráticos adscritos a la Facultad de Humanidades de la UAEMéx; a la Dirección de Etnohistoria del Museo Nacional de Antropología (MNA); ENAH; UNAM; Universidad Iberoamericana; El Colegio Mexiquense.

[8] Reúne ocho textos de investigadores y docentes de la ENAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

décadas en la práctica docente de la Universidad Intercontinental, a través de los programas de licenciatura y posgrado de filosofía y teología. Los estudiantes que atienden a estos programas son mayoritariamente formandos de diversas casas religiosas cuyos carismas los encausan a la primera línea de actividad evangelizadora, muchos de ellos con experiencia pastoral previa o con actividad pastoral paralela a su formación académica. Ellos han sido un gran impulso para concretar este proyecto que permite extender los lazos de interacción, el intercambio de ideas y las posibilidades de colaboración, más allá del tiempo que dura su formación individual, y crean fuertes nexos de la UIC con las comunidades de procedencia. A la par, los docentes interesados en temas afines han contado con un espacio de reflexión que pretende cristalizar sus aportes en publicaciones concernientes a tales temas, de modo que puedan generar un acervo de referencia para las futuras generaciones. En virtud de la naturaleza de la identidad de la Universidad Intercontinental, fundada por los Misioneros de Guadalupe, el papel que juegan los programas de filosofía y teología no es, en absoluto, secundario, sino esencial en la vinculación de la academia y la vida cristiana comprometida a exaltar los valores humanos, su dignidad y sentido trascendente. Partiendo de lo anterior, este Observatorio y sus productos editoriales —como el que aquí y ahora presentamos— pretende vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, para ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso.

El nombre mismo de la serie: *La religiosidad popular desde sí misma*, pretende eso: que se explique la religiosidad popular desde ella misma, desde lo que es, desde lo que está ocurriendo en la realidad.

Desde el momento inicial de este Observatorio, cuando me delegaron la conformación del equipo inicial de investigadores que habría de echar a andar los trabajos de esta instancia académica, las sospechas mutuas se presentaron, pues la propuesta venía auspiciada por una universidad católica (UIC) y un instituto de vida apostólica (MG) que, acercándose a instancias tradicional y esencialmente laicas como la UNAM, el INAH, la ENAH, entre otras instituciones educativas y culturales gubernamentales, les extendía una invitación al trabajo conjunto y a compartir un espacio común como foro de interacción e intercambio de métodos, experiencias, datos y demás, en materia de religión.

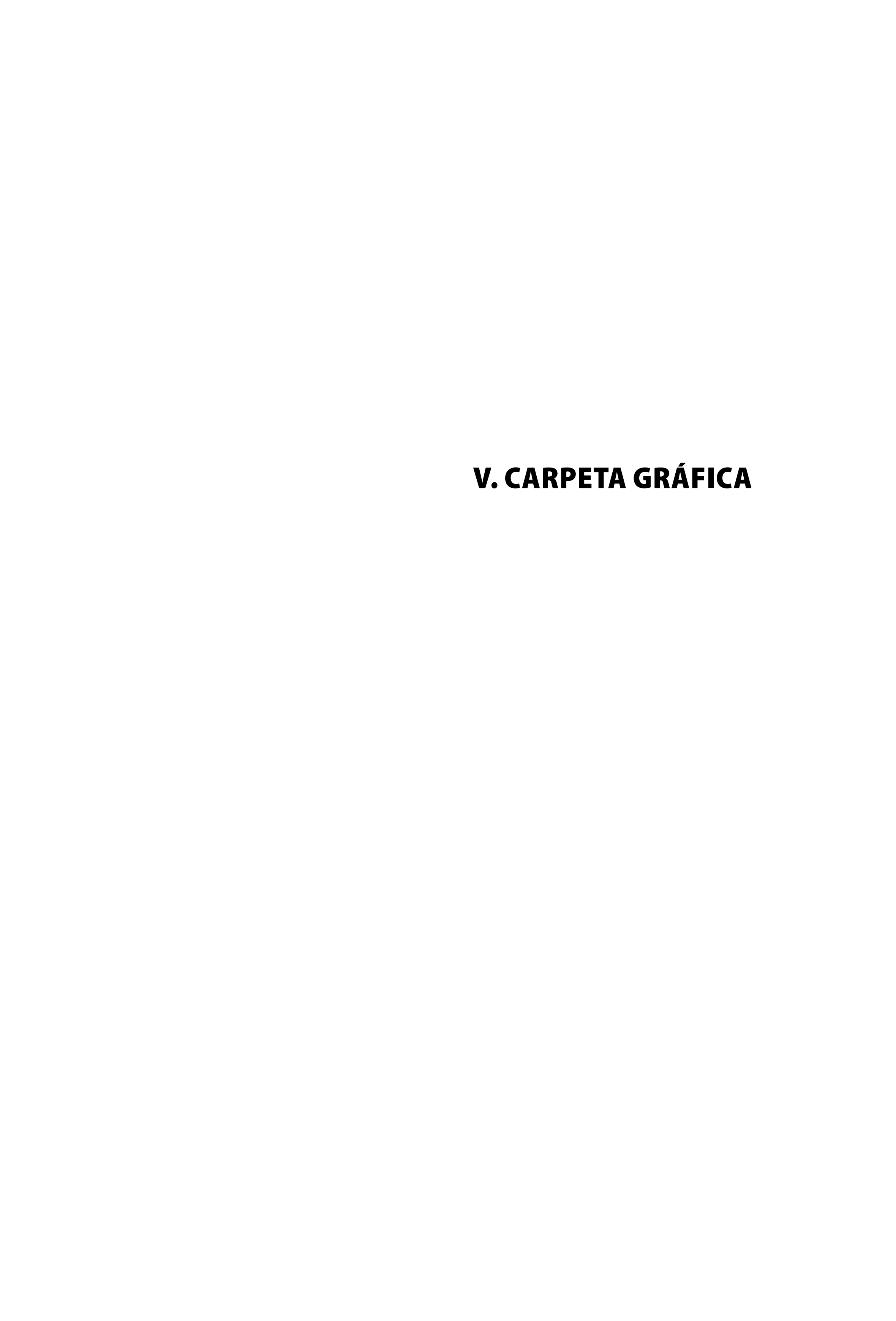
No fue fácil convencer a la mayoría de que el respeto interdisciplinar estaría garantizado, pues el ORP no es ni pretende llegar a ser una instancia confesional. No niega su origen institucional como parte de una universidad católica que se define a sí misma como universidad misionera; pero su

esencia y vocación de universidad garantiza la diversidad y la posibilidad de interacción plural, sin exigir al interlocutor la renuncia a su propia identidad (religiosa y profesional) para empatarse con la de la UIC. En este sentido, la obra que aquí presentamos da fe de que, a lo largo de estos años de vida de nuestro Observatorio, nos hemos mantenido fieles a este principio de apertura e inclusión que estuvo en la base misma de nuestra fundación. Cada uno de estos cuatro libros dan fe de que la interacción interpersonal e interinstitucional ha sido sana, amistosa, espontánea, responsable con un compromiso social y en un ánimo constructivo de cooperación, intercambio y reciprocidad, lo cual ha contribuido a un ambiente colegiado sano donde las posibilidades se comparten con miras a un objetivo común. Así, mediante el fortalecer los nexos y redes de trabajos de investigación que ya existen, *la unión hace la fuerza*, y el apoyo mutuo abre posibilidades no existentes en la singularidad solitaria; allí radica buena parte del valor de esta serie: en las redes logradas, las ligas creadas, las alianzas afianzadas y el intercambio fecundo. Para la UIC, es un motivo de orgullo y un honor ser la instancia convocante y el receptáculo que custodia esta riqueza generada en conjunto, acorde a su objetivo frente a su cincuentenario: ocupar el lugar que le corresponde en el concierto de las universidades y centros de educación superior y de investigación en México.

Cabe aquí externar nuestro profundo agradecimiento a Editorial UIC, por su labor para la consolidación de esta obra colectiva en cuatro volúmenes y al equipo de colaboradores, por su inapreciable ayuda en la revisión, corrección, uniformidad y diseño de cada uno de estos cuatro libros.

De igual forma, extendemos nuestro agradecimiento, en nombre del IIM, a los colegas coordinadores de cada libro y a los coautores que generosamente respondieron a la convocatoria y compartieron sus textos, fruto de reflexión e investigación de amplio espectro, que accedieron contribuir con este proyecto para decir algo más que la particularidad de cada caso en la conjunción de aportes.

Institucionalmente, el cobijo y soporte de la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe es el sustrato en el cual ha enraizado este Observatorio y este fruto se torna en agradecimiento a ambas instancias por la posibilidad misma de ser y hacer que bajo su resguardo hemos aprovechado al máximo.



V. CARPETA GRÁFICA

LA EXPRESIÓN VISUAL SALASACA A TRAVÉS DE LOS DISEÑOS DEL TAPIZ

Carlos Isaí Torres Lozada*

Resumen Este trabajo considera los cambios visuales en los diseños de los tapices indígenas salasaca pertenecientes a la provincia de Tungurahua en la sierra de Ecuador. En la década de los cincuenta, a partir de un proyecto gubernamental, la producción y venta del tapiz se destinó a un mercado que demandaba un consumo de objetos étnicos. Entre 1970 y 1990, los cambios visuales continuaron debido a nuevos programas de desarrollo social por parte de organizaciones civiles internacionales y programas gubernamentales que introdujeron y promovieron la creación de diseños. Los datos expuestos son resultado del trabajo de campo en doce de dieciocho comunidades que integran la parroquia Salasaca, el cual se realizó en noviembre de 2018 y de febrero a abril de 2019; además de la búsqueda de fuentes escritas y visuales en gabinete. La presente investigación busca determinar las causas y efectos de los cambios visuales en los tapices durante estas tres temporalidades, con la intención de sumar elementos en el debate sobre los beneficios y perjuicios por la venta del tapiz; asimismo, es un parámetro para la implementación de futuros proyectos de desarrollo social. Como conclusión, los cambios en los diseños de los tapices son constantes y dinámicos, dependen de las demandas del mercado y de los proyectos, pero también de las dinámicas culturales de los salasaca.

Abstract This research considers the changes between the designs in the tapestries from the Salasaca natives, a province from Tungurahua in the mountain range from Ecuador. Different government projects focused on production and sale in the fifties. This project furthered a specific market that promoted craftsmanship sales. During the seventies,

* Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador.

eighties, and nineties, new social development programs from government and international organizations introduced and promoted new tapestries designs. This research involves data from fieldwork that includes twelve communities from Salasaca parish. This fieldwork was performed in November 2018 and from February to April from 2019. Besides the fieldwork, this research involved search from written and visual sources in cabinetwork. The present inquiry tries to analyze the causes and effects in the Salasaca tapestries during the aforementioned temporalities with one goal, add more elements in benefits, and harms discussion from the tapestries sales. Also, this could be a new focal point in future social development projects. In conclusion, tapestry's design changes are constants and dynamics. They depended in market needs, government projects, and cultural changes from Salasaca natives.

Palabras clave
Tapiz, Salasaca, diseños, visualidad, textil, Ecuador, proyectos de desarrollo social

Keywords
Tapestry, Salasaca, designs, visuality, textiles, Ecuador, social development projects

Las poblaciones indígenas de la región andina son reconocidas por su riqueza cultural y se les considera herederas de la cultura prehispánica del Tahuantinsuyo y las responsables de mantenerla vigente. El interés por la cultura de las poblaciones indígenas se debe a las diferentes expresiones culturales que las caracterizan (música, danza, idioma, gastronomía, organización política, festividades religiosas y demás), entre ellas está la producción y uso de textiles que se ha registrado de manera escrita y visual en diferentes momentos de la historia.

Para la antropología y otras ciencias sociales, los textiles andinos y de otras regiones culturales son tema de interés porque en ellos se expresa un conocimiento; su pensamiento se manifiesta en su proceso de producción por medio de su iconografía. Los textiles son objetos de intercambio, contienen un valor social y desempeñan un papel en las sociedades indígenas. La obra *Formaciones económicas y políticas del mundo andino (*1975),[1] de John Murra, entre otros temas, dedica unas líneas al análisis del textil en la

[1] John Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino,* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

época prehispánica. A partir de un estudio etnohistórico confronta fuentes escritas de la época colonial con datos arqueológicos, para plantear que el tejido fue una actividad económica, un elemento de distinción y pertenencia entre estamentos de la sociedad inca.

En el caso específico de la Sierra Andina Ecuatoriana, se han realizado investigaciones que refieren a los textiles indígenas. En el estudio de Marcelo Naranjo, *La cultura popular en el Ecuador: Tungurahua*,[2] se menciona que la producción textil estuvo presente en poblaciones prehispánicas ubicadas en lo que hoy es la sierra ecuatoriana. Se experimentaron cambios considerables debido a la conquista del imperio Inca y a la creación de nuevos asentamientos humanos y, en algunos casos, su objetivo fue especializarse en la producción textil, ya que se consideraba una actividad económica.[3] Por su parte, Hernán Jaramillo[4] menciona y describe los procesos de producción, así como la variedad de piezas que manufacturaban en los ochenta en las diferentes poblaciones indígenas para el autoconsumo y comercio en las provincias de Carchi, Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo, Bolívar, Cañar y Loja.

El presente trabajo estudia los tapices producidos por la población indígena salasaca de la provincia de Tungurahua, los cuales se destinaron al comercio y presentaron cambios en las expresiones visuales de los diseños, durante tres temporalidades, 1950, 1970 y 1980-1990. La producción y venta del tapiz salasaca es resultado de un proyecto del Estado ecuatoriano que se implementó a mitad de los cincuenta. Con la intención de impulsar el desarrollo económico, fomentó la venta de estos textiles al mercado que demandaba el consumo de objetos de origen indígena, turistas nacionales y extranjeros que buscaban satisfacer sus gustos estéticos y exóticos.[5] La discusión en torno al comercio textil salasaca y de otras poblaciones indígenas andinas radica en los beneficios económicos y las problemáticas socioculturales que generan.

Las posturas que destacan los efectos negativos de la producción y venta del tapiz, resaltan la incorporación de prácticas y costumbres externas que provocan cambios o pérdidas culturales en diferentes grados y formas.[6]

[2] Marcelo Naranjo, *La cultura popular en el Ecuador: Tungurahua,* Quito, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares (CIDAP), 1992.

[3] *Ibidem,* p. 102.

[4] Hernán Jaramillo, "Textiles Artesanales de la sierra del Ecuador", *Revista Artesanías de América*, Repositorio Digital CIDAP, Cuenca, núm. 8, 1985, pp. 5-36.

5 Anath Ariel de Vidas, *Memoria textil e industrial del recuerdo en los andes. Identidades a prueba del turismo en Perú, Bolivia y Ecuador*, Quito, Abya Yala, 2002, p. 200.

[6] Eulalia Carrasco, *Salasaca la organización social y el alcalde*, Quito, Abya Yala, 1982; M. Naranjo *op. cit.*; H. Jaramillo, *op. cit.*; Úrsula Poeschel, *Mujeres Salasaca. Su situación en una época de reestructuración económica-cultural,* Quito, Mundo Andino, 1985.

Una de las afectaciones más señaladas es la sustitución del valor cultural que le otorgan los indígenas al textil por el valor monetario del mercado capitalista.[7] Otra consecuencia es la sustitución del conocimiento textil local (técnicas y herramientas de tejido) por prácticas externas semindustrializadas o industrializadas que tienen como fin obtener una mayor y más rápida producción de textiles.[8]

Las posturas con cierta aceptación a la venta del tapiz y de los textiles indígenas en Ecuador valoran los beneficios económicos y la posibilidad de desarrollar estrategias de resistencia cultural ante un contexto social dominado por el pensamiento capitalista, pero siempre manteniendo una reserva con base en una postura crítica.[9] Como punto de partida, se reconoce que la venta del tapiz y de otros objetos permite un desarrollo económico y es un agente de cambio cultural para los salasaca y otras sociedades indígenas, pero no es el único.[10] Sin embargo, esta actividad económica también permite reforzar y revalorizar su identidad, además de diferenciarse en el contexto global a partir de emplear su identidad, cultura e historia.[11]

Considerando las dos posturas sobre los efectos por la venta del tapiz salasaca, se puede plantear como una causa de cambio social y cultural, la cual suma a la población salasaca a un proceso de integración en un contexto más amplio. Sin embargo, la comercialización del tapiz y de otros objetos indígenas puede ser una herramienta de resistencia, reelaboración cultural y visibilización a nivel regional, nacional e internacional. A partir de un análisis visual diacrónico de los diseños de los tapices, este trabajo busca plantear que las afectaciones o beneficios por la comercialización de los textiles son variables. Los cambios que se generan por esta actividad dependen (por las dinámicas culturales de los salasaca) del contexto social en el cual están inmersos y las demandas del mercado. Esto permite sumar nuevos elementos a la discusión con la intención de evitar posturas esencialistas y tomando en cuenta antecedentes históricos que nos permiten ubicar cómo surgieron los cambios, cuáles fueron las afectaciones y beneficios en diferentes momentos y si persisten actualmente. También, se busca que lo expuesto sirva de propuesta para las instituciones gubernamentales y asociaciones ci-

[7] H. Jaramillo, *op. cit.*

[8] M. Naranjo, *op. cit.*

[9] Linda D´Amico, "Artesanía e identidad cultural: una cuestión de historia, ideología y elección", *Instituto Otavaleño de Antropología,* Biblioteca Digital de Vanguardia para la Investigación en Ciencias Sociales en Región Andina y Latinoamérica, Otavalo, núm. 15, 1991, pp. 61-69; Maria Choque "La Estructura de Poder en la Comunidad Originaria de Salasaca", tesis de maestría en Ciencias Sociales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, 1992; A. Ariel de Vidas, *op. cit.*

[10] A. Ariel de Vidas, *op. cit.*

[11] *Idem;* L. D´Amico, *op. cit.*

viles que implementan proyectos sociales con la finalidad de impulsar el desarrollo económico y cultural.

La exposición de las causas y efectos de los cambios visuales en los tapices se presenta en tres temporalidades. La primera es en 1955, que, como ya se mencionó, es el inicio de la producción y venta, cuya tarea estuvo a cargo del Centro Ecuatoriano de Artes. La segunda se da en los setenta con la introducción de diseños externos de diferentes orígenes étnicos por parte de la organización internacional estadounidense Cuerpo de Paz. La tercera abarca de principios de los ochenta hasta mediados de 1990, caracterizada por un proceso local creativo de asimilación y apropiación visual como resultado de un proyecto de las autoridades de la provincia de Tungurahua.

El tapiz salasaca y sus diseños como objeto de estudio

El análisis de los cambios visuales en los diseños de los tapices en estas tres temporalidades requiere emplear teorías e instrumentos de investigación de diferentes disciplinas que dialoguen entre sí con el fin de tener un conocimiento y mirada holística en este tema; es decir, emplear un enfoque etnohistórico interdisciplinar.[12] En sus inicios, el enfoque interdisciplinario empleó herramientas metodológicas y conceptos de la historia, y la antropología, con el paso del tiempo, consideró herramientas de otras disciplinas, como las características del objeto de estudio, contexto social y la temporalidad.[13]

El análisis etnohistórico del tapiz salasaca y sus diseños en esas tres temporalidades requiere el empleo de conceptos y métodos de la antropología visual, antropología social e historia. Las herramientas metodológicas de investigación empleadas para su análisis son la etnografía en trabajo de campo y la crítica de fuentes en gabinete. El trabajo etnográfico se realizó en doce comunidades de la parroquia Salasaca en dos periodos; el primero tuvo una duración de una semana, a principios de noviembre de 2018; el segundo se realizó de febrero a abril de 2019, para comprender el contexto cultural de los textiles salasaca y centrar la atención en los tapices.

Lo anterior se logró a partir de observar, participar y registrar de primera mano los procesos de producción, el uso y valor del textil en eventos

[12] Brigitte Boehm, El péndulo interdisciplinario, arqueología, etnohistoria y anexas, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad,* El Colegio de Michoacán, Zamora, vol. XXI, núm. 82, 2000, pp. 121-125; Alejandra Ramos, "Etnohistoria (s), Contextos de emergencia y vigencia discutida", *Relaciones. Sociedad Argentina de Antropología*, Buenos Aires, vol. 41, núm. 1, 2016, pp. 15-34.

[13] Alfredo Núñez," El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana", *Revista Española de Antropología Americana,* Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, vol. 7, núm. 1, 1972, pp. 162-196.

sociales del acontecer diario. Se generó y mantuvo comunicación con algunos tejedores de tapices y vestimenta a partir de visitas periódicas a sus talleres, donde se mantuvieron conversaciones sobre los textiles y la historia del tapiz, lo que permitió profundizar en su saber, pensamiento y opinión.[14] Asimismo, se consideraron las perspectivas de familiares, amigos y personas relacionadas con la producción y venta de los tapices. También se empleó la fotoelicitación para recopilar los diseños de los tapices y entender los parámetros estéticos que consideran los tejedores y personas en los diseños de los tapices. La recopilación de diseños fue por medio de una cámara fotográfica para registrar los diseños de comercios y talleres; así como fotografías e ilustraciones de los catálogos de venta de artesanías resguardados por los tejedores y familiares. Esto permitió que las personas involucradas en la producción y venta de los tapices aportaran vivencias y recuerdos al observar tanto las imágenes de los diseños que ellos resguardaban, como los recopilados con otros tejedores; además, facilitó entender los parámetros de los salasaca para clasificar los diseños que consideran las técnicas de tejidos empleadas para la comercialización, las características de composición del diseño, el origen cultural y el año de mayor producción y venta.

El trabajo de gabinete requirió la recopilación de fuentes documentales escritas y visuales artísticas, históricas, etnográficas y periodísticas sobre los tapices. La crítica de fuentes permitió organizar y analizar los documentos a partir del año de su publicación, el autor o institución que la produjo y los temas abordados sobre los tapices en las tres temporalidades a estudiar (1950, 1970 y 1980-1990). Posteriormente, los documentos obtenidos en trabajo de gabinete se contrastaron con las fuentes de información de campo, lo que requirió considerar los diseños de los tapices y otras imágenes obtenidas con los tejedores, como documentos visuales históricos producidos por los salasaca, porque cuentan con un valor social y antropológico que se refuerza con el tiempo y lo convierte en un vestigio o documento histórico que forma parte de un proceso o coyuntura de una sociedad.[15] El cruce de los datos etnográficos y documentales permite relacionar las causas y efectos de los cambios en la visualidad salasaca a partir de una visión sincrónica en estas tres temporalidades.

---

[14] Los tejedores activos y retirados entrevistados pertenecen a las comunidades de Patuloma, Wasalata, Manguiwa, Manzana Pamba Grande, Manzana Pamba Chico, Chilkapamba, Centro Salasaca, Capillapamba Llikakama, Rumiñawi Grande, Rumiñawi Chico y Vargaspamba.

[15] Peter Burke, *Visto y no visto: El uso de la imagen como documento histórico,* Barcelona, Cultura Libre, 2001, pp. 11-24.

El tapiz como imagen y arte étnico

A nivel conceptual, los tapices se analizan como formas de expresión visual y como objetos culturales de los salasaca, lo que permite establecer los parámetros de análisis de las causas y efectos de los cambios en la visualidad.

En primer lugar, es preciso mencionar que los diseños de los tapices se consideran objetos de estudios; es decir, los diseños son el resultado de una práctica cultural de un grupo humano que emplea sus propios medios técnicos visuales para la producción de diseños que responden a necesidades específicas.[16] Esto conlleva a pensar la imagen como una experiencia en la que se entrecruzan las miradas "una intersección de diferentes formas de mirar relacionadas entre sí que se activan en el mismo momento de entrar en contacto visual con ella".[17] Con ello, se busca entender a los diseños como un punto de encuentro de miradas entre los tejedores y los compradores, las cuales están configuradas con criterios culturales distintos. Por una parte, es necesario comprender el contexto en que se producen y consumen, tomando en cuenta los medios de producción visual salasaca basados en el conocimiento textil como los hilos teñidos en diferentes gamas tonales, las técnicas de tejido, el uso del telar de pedal para la creación de las figuras y la composición de los diseños; y, por otra, comprender el tipo de comprador y los espacios de comercialización de los tapices.

En segundo lugar, a partir de la propuesta de Marcel Mauss, el tapiz se entiende como un producto cultural tangible de los salasaca, al tomar en cuenta su materialidad, función social y forma de intercambio.[18] La materialidad refiere a la sustancia, herramientas y técnicas que se emplean para la creación de un objeto; es posible analizar los tapices en este nivel, pues su manufactura tiene como base la lana de borrego, el telar de pedal y la técnica de tejido, elementos que se emplean también en la producción de la vestimenta. En cuanto a la función social, a comparación de las vestimentas, el tapiz no satisface necesidades básicas de la población, como el vestido, y tampoco cumple un rol en las relaciones sociales; no es un objeto suntuario o central en los rituales políticos, religiosos o sociales, por lo que carece de un valor cultural entre los salasaca. Las formas de intercambio son sistemas de circulación y distribución de objetos con normas establecidas so-

[16] Elisenda Ardèvol, *La búsqueda de una mirada. Antropología visual y cine etnográfico,* Barcelona, Editorial UOC, 2006; E. Ardèvol y Nora Muntañola, "Visualidad y mirada. El análisis cultural de la imagen", *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea,* Elisenda Ardèvol y Nora Muntañola (coords.), Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya, 2011, p. 24.

[17] E. Ardèvol, *La búsqueda de una mirada…,* pp. 19, 34.

[18] Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.

cialmente; en el caso de la ropa salasaca, se presenta un sistema de circulación sencillo, sin protocolos o rituales, donde la distribución se basa en el parentesco (regalos de padre a hijo o de padrino a ahijado); aquí, el tapiz no participa por su falta de valor cultural, más bien, su valor se determina monetariamente. Esto se debe a que desde el inicio de su producción, el tapiz se ha considerado como un textil exclusivamente para la comercialización. Lo anterior permite exponer que el tapiz no cumple esas tres características si se compara con la vestimenta salasaca, lo cual muestra que hay una distinción de los textiles, unos son para el autoconsumo y otros para la venta.

La venta del tapiz ha demandado a los tejedores y a la sociedad salasaca conocer, entender y participar en las lógicas del mercado capitalista en diferentes contextos mercantiles como espacios sociales de comercialización dentro de una o entre varias sociedades con diferentes rasgos culturales, en los cuales se establecen los entendimientos mínimos del valor del objeto para poder comercializar y considerar al tapiz como una mercancía.[19]

En dichos contextos mercantiles circula una variedad de mercancías, entre las cuales encontramos "la mercancía enclave", objetos preferentes o de acceso limitado que se mercantilizan para incorporarlos a otro contexto cultural o social; este cambio se da al integrarlos a una nueva ruta de circulación, lo que puede provocar que se comercialicen objetos suntuarios, sacros o de arte.[20] Una forma de desviación en las rutas comerciales para objetos de estas características es el arte turístico o étnico "donde los objetos producidos por comunidades pequeñas con fines estéticos, ceremoniales o suntuarios, son transformados cultural, económica y socialmente por los gustos, los mercados y las ideologías de economías más grandes".[21] En esta categoría se puede situar al tapiz salasaca con sus debidas consideraciones. La noción de arte étnico o turista coincide con el contexto del tapiz salasaca; la demanda de éste en el mercado se basa en sus características culturales, específicamente en el proceso de manufactura artesanal y los diseños que lo decoran, que le otorgan una carga de exotismo. En lo que refiere a su manufactura, el tapiz cambió paulatinamente con el tiempo hacia una mayor y rápida producción; sin embargo, el uso de materia prima y herramientas se mantuvo. Si bien en un primer momento los diseños se crearon bajo los criterios culturales y estéticos salsaca, éstos se fueron adecuando a las demandas del mercado, por lo que, ambos puntos cumplen, en cierto grado, con la propuesta de Appadurai; pero, la diferencia se observa, al igual

[19] Arjun Appadurai, "Introducción: Las mercancías y la política del valor", *La vida social de las cosas. Perspectivas de las mercancías*, México, Grijalbo, 1986, p. 31.

[20] *Ibidem*, p. 43.

[21] *Ibidem*, p. 44.

que lo propuesto por Marcel Mauss, en el hecho de que dichos textiles no cumplen fines estéticos, ceremoniales o suntuarios en la sociedad salasaca.

El tapiz se puede considerar, tomando en cuenta lo propuesto por Mauss, Appadurai, Ardévol y Muntañola, como un objeto-imagen producido en un contexto y con una materialidad indígena, en el cual se tejen imágenes pertenecientes a la cultura salasaca o no, que les otorga un valor comercial para circular en distintos contextos mercantiles a pesar de carecer de un valor cultural. Lo anterior permite exponer la existencia de otros objetos con estas características, destinados para el comercio turístico, que surgen a consecuencia de fenómenos externos como la demanda del mercado, proyectos de desarrollo social y económico por parte del Estado, asociaciones civiles e intermediarios; o bien, de manera consciente por parte de los productores indígenas que responden a necesidades de subsistencia, mejoras en su calidad de vida o simplemente como una forma de expresión visual que los diferencie ante otros grupos sociales. En este caso, el tapiz salasaca surgió a partir de un proyecto estatal, que posteriormente se volvió parte de su economía y permitió desarrollar una nueva forma de expresión visual en los textiles por medio de los diseños.

La visualidad salasaca a través de los diseños del tapiz

La producción del tapiz salasaca tuvo sus inicios a mediados del siglo xx, la referencia más temprana que se encontró y da cuenta del comienzo en la enseñanza de esta actividad entre los salasaca, es en un artículo de 1955, de Lino Linke,[22] donde se menciona que en el Centro Ecuatoriano de Artes, el cual estaba a cargo de Jan Schreuder,[23] tres indígenas fueron instruidos en el tema de las artes, una niña de Otavalo y dos hombres de Salasaca, que posiblemente fueron Baltazar Ungas Mazaquiza y Mariano Llucacho.[24] Sin embargo, en entrevista con Tapio Llucacho, hijo de Mariano Llucacho, refiere que fueron tres tejedores quienes comenzaron con la producción de tapices. El tercer personaje fue Mariano Waranga, esto se corroboró al mostrar fotografías y platicar varias experiencias entre los tres con relación al tapiz. Tales testimonios concuerdan con las memorias de Mariano Waranga y de su

[22] Lino Linke, "Una raza olvidada se expresa en la pintura", *El Correo una ventana abierta hacia el mundo*, núm. 6, s. l., 1950, pp. 30-31.

[23] Artista de origen holandés que inició su residencia en tierras ecuatorianas desde los cuarenta hasta 1961. En 1950 participó en diferentes proyectos del Estado ecuatoriano y fue cofundador del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IEAG).

[24] Museo de la Ciudad, *Jan Schreuder: aportes de un encuentro intercultural*, Quito, Museo de la Ciudad, 2005; M. Naranjo, *op. cit*.

hijo, con el mismo nombre, quienes comentaron sobre los viajes que realizaron en el extranjero para mostrar los tapices en diferentes países.

El objetivo de Jan Schreuder era instruir a estos tres indígenas en el tema de las expresiones artísticas para desarrollar su capacidad de creación a partir de sus propias formas culturales de expresión visual, tomando como base los bordados de su vestimenta de uso ritual.[25] Los primeros resultados visuales se dan en grabados sobre linóleum y en tejidos de tapices, donde se observa que los trazos, figuras y composición de las imágenes son similares a las formas de los bordados.



Foto 1. Figuras zoomorfas. Grabados en linóleum, 1955.
Autor: Lino Linke.



Foto 2. Bordado en pantalón, vestimenta ritual masculina.
Fuente: Colección de Rufino.

[25] Museo de la Ciudad, *op. cit*.

En esta primera etapa del tejido del tapiz, Jan Schreuder tenía como objetivo principal ampliar y diversificar los estilos de las expresiones de los salasaca en los textiles y en otros formatos plásticos. Posteriormente, se buscó que estos trabajos se comercializaran con la intención de generar un desarrollo económico para los salasaca; a partir de esto, los tejedores se organizaron en cooperativas para producir y vender sus productos en diferentes mercados.[26] Se comenzaron a producir tapices con diseño de la cultura prehispánica con la intención de retomar las expresiones prehispánicas andinas y generar una revalorización del pasado.[27] Dicho objetivo no se logró, posiblemente porque los tejedores no se identificaron cultural ni históricamente con los diseños; pero en términos económicos, dio considerables ganancias. En el caso de la familia de Francisco Mazaquiza, sobrino de Baltazar Mazaquiza, produjeron diseños provenientes de otras culturas y países como Perú, México, Holanda y Estado Unidos; los diseños que tuvieron más demanda en esa época fueron inca reina, Escher, geométricos, cruz jíbara, navajos, entre otros.

En los setenta, la venta del tapiz mostró un incremento que se mantuvo hasta finales de 1990 debido a la presencia de la organización internacional estadounidense, Cuerpo de Paz, la cual proporcionó nuevos diseños y contextos mercantiles para su comercialización. Dicha organización introdujo diseños posiblemente de origen étnico navajo y zapoteco; en el primer caso, se produjeron en Arizona, Nuevo México, Utah y Colorado, en Estados Unidos, y en el segundo, en Teotitlán del Valle, en el estado de Oaxaca, México, los cuales tuvieron una alta demanda en el mercado estadounidense durante esas décadas. Los diseños navajos y geométricos, nombrados así por los tejedores salasaca, se pueden considerar un mismo estilo. Son dos formas distintas de denominar las imágenes con características similares, las cuales se basan en la complejidad del tejido de las figuras, la composición simétrica y el uso de gama tonal con una combinación de colores específica; es preciso comentar que se presentaron casos donde a un mismo diseño lo nombraban de ambas formas. El uso de la expresión "navajo" para designar alguno de estos diseños hace evidente que los tejedores son conscientes de su origen étnico y al tipo de consumidor que se destina.

---

[26] Mercedes Prieto, "Rosa Lema y la misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: turismo, artesanías y desarrollo", en Carlos de la Torre y Mireya Salgado (eds.), *Galo Plaza y su época*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Fundación Galo Plaza, 2008, p. 184.

[27] *Idem*; Museo de la Ciudad, *op. cit*.

En el caso del geométrico, permite nombrar imágenes que tienen una composición similar a la del navajo, basada en elementos simétricos, proporcionales y correspondientes entre sí; independientemente de su origen cultural, cualquier imagen que pueda tejerse en los tapices con estas características, se clasifica bajo dicho estilo.



Foto 3. Diseño de tapiz navajo.
Fuente: Catálogo Rubelio.

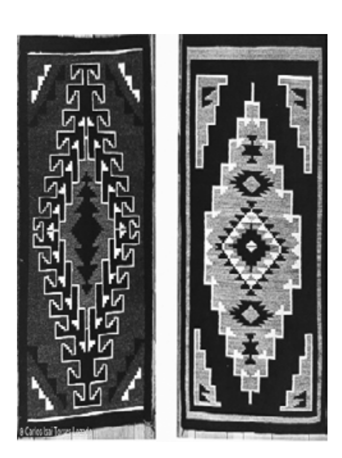


Foto 4. Diseños de tapiz navajo, 1975.
Fuente: H. L. James.

Se afirma que algunos diseños considerados geométricos son de origen mexicano, del estado de Oaxaca, ya que los tejedores Francisco Mazaquiza, Andrés Jerez y Rubelio Mazaquiza recuerdan a las personas que les proporcionaron los diseños, quienes les comentaron de su procedencia; aunado a ello, amigos, familiares y conocidos de ellos que viajaron a México para vender los tapices notaron la similitud de sus diseños con los tapices de Oaxaca.[28]

Se propone que el origen étnico de los tapices mexicanos es zapoteco, del municipio de Teotitlán del Valle, tomando en cuenta los estudios de Andrea Ruiz[29] y Alejandro de Ávila,[30] quienes mencionan que en los setenta y ochenta se da un incremento en la venta de tapetes en Teotitlán del Valle siendo los estadounidenses los principales compradores. Además, Ruiz menciona que la demanda fue tan alta en los ochenta, que muchos tejedores zapotecos migraron hacia la frontera norte de México, en Tijuana, para instalar sus talleres y vender los tapetes directamente en Estados Unidos. Tomando en cuenta lo anterior, se puede suponer que los diseños zapotecos con mayor aceptación en el mercado durante los ochenta fueron distribuidos entre los salasaca por intermediarios y la organización internacional estadounidense para su reproducción.

[28] La similitud entre los diseños salasaca y los zapotecos se caracteriza por la presencia de líneas horizontales que dividen el tapiz en secciones rectangulares, las partes superiores e inferiores que corresponden en tamaño, las figuras cuadrangulares o romboides que se ubican dentro y la sección más amplia en el centro, decorada con figuras similares, pero con mayor tamaño.

[29] Andrea Ruiz, "Construyendo Teotitlán. Migrantes, gringos y etnógrafos", *Revista de Antropología Iberoamericana,* Madrid, vol. 9, núm. 1, 2014, pp. 15-34.

[30] Alejandro de Ávila, "Hebras de diversidad: Los textiles de Oaxaca en contexto", en Kathryn Klein (ed.), *El hilo continuo. La conservación de las tradiciones textiles de Oaxaca,* Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, pp. 86-152.



Foto 5. Diseño de tapiz zapoteco.
Fuente: Colección personal de Miguel Jiménez.



THE HISTORY

The Salasaca Indians, numbering less than 2000, originally came from Bolivia. During the 1400's they were moved to Ecuador by the Incas as punishment for a revolt. One of the ways in which the Incas controlled the peoples they had conquered was to move them en masse to an area which the Incas had long dominated and where there was less chance of an uprising. For more than five centuries and surviving the Spanish conquest, they have remained where they are today. The Salasacas have retained an unusually high degree of independence and were virtually unknown to outsiders until about 1950.

THE WEAVINGS

The Salasaca Indians complete the entire weaving process themselves. The wool, which is hand carded and spun comes from their own flocks of sheep. Next, the wool is dyed and prepared using indigenous plants and insects. The wool is then ready for weaving, which is hand-crafted on a flat loom.

Foto 6. Folleto de tapiz salasca con diseño estilo zapoteco.
Fuente: Catálogo de Rubelio.

La forma de introducir nuevos diseños en la producción del tapiz de distintos orígenes culturales de finales de 1950 a principios de 1990 fue similar a los casos expuestos, por medio de los intermediarios y organizaciones civiles e internacionales que tenían como objetivo reproducir las imágenes con mayor demanda en el mercado para obtener una alta ganancia económica, como fueron los diseños inca reina, basados en la iconografía prehispánica de Perú, y Escher, basados en las ilustraciones y pinturas del artista holandés Maurits Cornelis Escher. Además de estar al pendiente de las tendencias en el mercado, los salasaca se dieron a la tarea de buscar nuevas imágenes en revistas, libros, catálogos de artesanías y demás fuentes visuales que consideraran tener una buena aceptación por parte de los clientes.[31]

En este periodo de aproximadamente cuatro décadas, se observa que los diseños de los tapices salasaca están sujetos a las demandas del mercado, son productos visuales que responden a necesidades específicas donde los tejedores priorizaron lo económico y los consumidores buscaban satisfacer las necesidades estéticas de expresiones visuales de origen indígena. Al estar sujeta al mercado, la producción del tapiz permitía poca o nula libertad creativa de los tejedores; no tenían cabida las formas de expresión visual salasaca en los diseños de los tapices.

Para mediados de los ochenta y finales de 1990, la mayoría de las personas entrevistadas en las doce comunidades (de tejedores y comerciantes de tapices) concuerda que fue una de las épocas más prósperas en la venta de tapices. La demanda era alta y los precios eran justos. El catálogo de diseños se amplió considerablemente, lo que evidenciaba que los tapices se destinaban a diferentes contextos mercantiles. Un elemento que caracterizó a la producción de tapices en estos años en términos visuales fue la producción de diseños que retomaron, nuevamente, las figuras de los bordados de la vestimenta, de las fajas, y comenzaron a representar las fiestas, personajes y paisajes de Salasaca.

Una de las causas del surgimiento de diseños con un estilo propio de los Salasaca que daba cuenta de su visualidad se puede rastrear en *Diseños Salasaca*, de Hans Hoffmeyer, publicado en 1983.[32] En la introducción del texto explica que, a inicios de los ochenta, se presentó el *Proyecto de Desarrollo Rural Integral Tungurahua*, dirigido a los tejedores salasaca, que consistió en el rescate de los diseños de los bordados de la vestimenta ritual y de las fajas para generar un catálogo de estas imágenes que se muestra en su obra.

[31] En las visitas realizadas en las casas y talleres de los tejedores salasaca se observó que resguardan acervos de imágenes de libros, enciclopedias, fotocopias, recortes de periódicos y demás documentos visuales.

[32] Hans Hoffmeyer, *Diseños Salasaca,* Tungurahua, Banco Nacional del Ecuador, 1983.

El segundo objetivo del proyecto fue que los tejedores retomaran, nuevamente, los diseños de los bordados en los tapices y evitar la reproducción de diseños basados en imágenes que no tenían relación cultural con ellos.

Los diseños que se produjeron durante la misma década no se enmarcan en un nombre o estilo totalmente definido por los salasaca. Los diseños basados en los bordados y las fajas se caracterizan por sus figuras y su composición. Las figuras son zoomorfas, antropomorfas y fitomorfas sobre un fondo uniforme que no cuenta con líneas de horizonte que determinen planos. En algunos casos dan la sensación de estar suspendidas en el espacio, o bien, pareciera que cada figura es independiente sin mostrar relación con las demás.

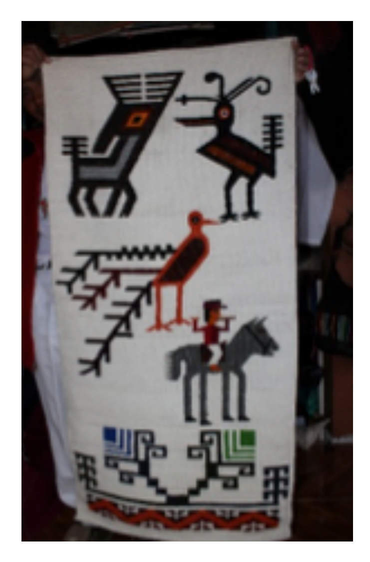


Foto 7. Diseño de bordados rituales salasaca.
Fuente: Colección de Antonio Curi, 2019.

Los diseños que representan personajes, fiestas y paisajes salasaca muestran otra forma de expresión visual. Los personajes son danzantes, autoridades tradicionales, músicos y el salasaca en general. También se muestran aspectos de la geografía serrana, como los volcanes Tungurahua y Chimborazo, acompañados de elementos de flora y fauna local. En la composición hay un manejo de diferentes planos con una línea de horizonte, donde se colocan figuras en un orden determinado, con la intención de contar una historia que representa parte de la vida y cultura salasaca.



Foto 8. Diseño de escena salasaca tejido.
Autor: Rubelio, 2019.



Foto 9. Diseños de escenas salasaca y Escher.
Fuente: Catálogo de Andrés Jerez, 2019.

En este estilo de diseños, por primera vez, se representan ellos mismos de forma individual y colectiva, siendo el tema central en las imágenes. A nivel técnico, se observa el tejido conocido entre los salasaca como trabado, que permite redondear los bordes de la figura. Se infiere que el uso de esta técnica se incorporó aproximadamente entre 1960 y 1970.

A mediados de los noventa surgió otro estilo de diseño creado por los salasaca, conocido como galápagos, el cual, en la actualidad, tiene una demanda baja, pero constante en el mercado. La originalidad de estos diseños radica en la representación de paisajes con fauna y flora de las Islas Galápagos, hecho que llama la atención, ya que no corresponden a su contexto

geográfico serrano. El origen de este diseño se relacionó con el fenómeno de la migración que aumentó durante esta década; la oferta laboral en las Islas Galápagos ocasionó que muchos salasaca, en su mayoría hombres, se establecieran temporal o permanentemente en ellas. Al ser consideradas un destino turístico nacional e internacional, los tejedores crearon diseños inspirados en las Islas Galápagos para un nuevo contexto mercantil.



Foto 10. Diseños galápagos.
FUENTE: Catálogo de Raúl Maizo, 2019.



Foto 11. Diseños galápagos.
FUENTE: Catálogo de Raúl Maizo, 2019.

Las particularidades de los diseños galápagos, en términos visuales, son una creación propia de los salasaca, donde se observa un dominio completo de las técnicas de tejido trabado; en ellos sobresale la combinación de colores, el uso de planos que brindan profundidad y figuras en composiciones definidas. Esto muestra un manejo en las formas culturales de las expresiones visuales parecidas a las occidentales.

Al comparar los estilos de diseños de los tapices creados por los salasaca entre 1980 y 1990, se observa que el dominio de diferentes formas de expresiones visuales, por una parte, mantiene y reproduce los bordados y tejidos de la vestimenta que no ha cambiado o incorporado nuevos elementos visuales con la llegada de diseños externos y, más bien, buscó crear nuevas imágenes para el tapiz a partir de su visualidad. Por otra parte, se creó una nueva forma de expresión visual que se configuró con la introducción de diseños externos por parte de asociaciones civiles y proyectos del Estado, los cuales con el tiempo conformaron un acervo visual para los salasaca. Este acervo visual les proporcionó las bases para entender las demandas estéticas del mercado, y posteriormente retomar técnicas, formas de representación y composición de las imágenes para crear sus propios diseños. En términos de capacidad de observación, los tejedores salasaca desarrollaron en detalle la habilidad de atención y memorización de las imágenes para la introducción de los diseños en los tapices. Esto se logró registrar al estar presentes en los procesos de producción y se manifestó constantemente en las entrevistas realizadas a Rubelio Mazquiza, Antonio Curi, Francisco Mazaquiza, Raúl Maizo, Andrez Jerez, don Tomás y demás tejedores, quienes resaltaban que podían plasmar con detalle cualquier imagen y reproducir muchos de los diseños sin tener impresa la imagen en papel.

El diseño galápagos posiblemente fue el último que se produjo y vendió en grandes cantidades debido a la crisis económica de Ecuador que en 1999 tuvo su punto más crítico con el feriado bancario y, posteriormente, con la dolarización de la moneda en 2000, lo que generó que decayera rápidamente la venta de los tapices. La crisis económica provocó que se incrementara el costo de la materia prima para la producción de los tapices, la desaparición de los intermediarios y las rutas de comercio, por lo que la venta ya no era rentable. Aunado a ello, con el alza en los precios de servicios e insumos básicos, se encareció el costo de vida, se incrementó la falta de empleo en contextos urbanos y la producción agrícola no era suficiente para la subsistencia de las familias. Todo esto provocó que muchos salasaca, entre ellos tejedores de tapiz, migraran hacia el extranjero en busca de trabajo y, por lo tanto, comenzara a desaparecer el tejido del tapiz.

Actualmente, la producción del tapiz salasaca ya no es una actividad primaria y sólo quedan algunos tejedores como huella de aquellos tiempos. En el contexto local existe una pequeña feria ubicada en el centro de la pa-

rroquia salasaca, donde algunos comerciantes, como don Tomás, venden tapices, textiles y otros objetos a los turistas nacionales y extranjeros que pasan por la carretera panamericana, la cual atraviesa el territorio salasaca. A nivel regional, algunos intermediarios compran los tapices para revenderlos en el Mercado de Otavalo o Plaza de los Ponchos y en las Islas Galápagos, como es el caso de Raúl Maizo. En un contexto internacional, se presume que el comercio ha desaparecido, ya que no se encontraron intermediarios que exporten tapices a otros países.

Otros tejedores mantienen la producción del tapiz independientemente de lo económico porque lo consideran una forma de expresión visual que ya forma parte de la cultura salasaca; los distingue en el contexto local, regional e internacional. Ejemplo de ello es Andrés Jerez, quien tiene el objetivo de crear un centro cultural para instruir a personas interesadas en aprender el tejido del tapiz y evitar que desaparezca. Otro caso es Antonio Curi, quien se encuentra en búsqueda de un estilo propio que lo defina como artista. Los dos tejedores se encuentran en refinamiento del proceso de producción y en la creación de nuevos diseños que eviten la desaparición del tejido del tapiz y la revalorización del mismo. Sin embargo, no se sabe con certeza si la producción y la venta del tapiz perdurará o terminará por desaparecer.

Conclusiones

El análisis cronológico de los diseños de los tapices que se produjeron en estas cuatro décadas permite precisar que se dio una nueva forma de expresión visual, la cual requirió adecuar sus medios técnicos visuales basados en el conocimiento textil, participar en las lógicas del mercado, conformar un acervo visual y desarrollar una nueva manera de mirar. En este sentido, los cambios que se manifestaron en términos visuales fueron, en su mayoría, favorables, pero no se puede adjudicar a una causa; más bien, fueron diversas y no planeadas en los objetivos de los proyectos. Fueron resultado de las dinámicas culturales de los salasaca, las demandas del mercado y de las formas de desarrollar los proyectos por parte de las instituciones gubernamentales y civiles. Sin embargo, no se pretende minimizar los cambios en otros aspectos socioculturales, por ejemplo: en las dinámicas sociales con la relación empleado-patrón que se presentó en los talleres, la creación de un nuevo grupo social conformado por artesanos, la disminución paulatina de la participación de la mujer en la actividad del tejido de vestimenta y tapices, por mencionar algunos, los cuales requieren de un estudio más amplio.

Este trabajo busca resaltar que es necesario realizar estudios antropológicos, económicos y sociales en las poblaciones indígenas antes de implementar proyectos de desarrollo que tengan la intención de comercializar

textiles o cualquier otro objeto y darles seguimiento. Esto permitirá entender las lógicas e importancias que tienen los objetos en las poblaciones indígenas para evitar pérdidas o sustituciones culturales por las demandas del mercado, que son sociedades conformadas por estratos sociales y sistemas de organización bajo lógicas y autoridades propias y que los textiles y objetos creados por las y los indígenas generan una identidad cultural, la cual se puede reforzar con el paso del tiempo.

PENSAR, DIBUJAR, HABITAR. AUTOBIOGRAFÍA, ARCHIVO–MEMORIA Y BORDADO COMO REFLEJOS DEL ESPACIO EXISTENCIAL

Teresa Olmedo*

La existencia no es más que el vivir en un espacio–tiempo que, queriendo o no, refleja el habitar humano. Esta cartografía busca mostrar la propia existencia como el estudio del ser-en-el-mundo donde lo único meramente humano es el hogar del cual todos partimos. En palabras de Heidegger: «los mortales cuidan y protegen las cosas que crecen y construyen propiamente las que no crecen.» El proyecto pretende realizar diferentes piezas en dibujo, bordado, archivo, entre otros; en ellas se busca trabajar con el concepto del espacio existencial a partir de estrategias como la autobiografía y la recuperación archivo personal. Se creó una alegoría del pasado para evidenciar la existencia a partir de reflexionar sobre el habitar, la memoria y el lenguaje como ejes constitutivos de la representación utilizando como los mapas, la narración y la fotografía.

* Escuela Nacional de Pintura, Escultura y Grabado "La Esmeralda".



Cartografía existencia: espacio II. Papel algodón recortado. 18x24x5 cm. 10 obras superpuestas. Autora. Teresa Olmedo.



Cartografía existencia: espacio I. Papel algodón recortado. 18x24x2.5 cm. 5 obras superpuestas. AUTORA. Teresa Olmedo.



Cartografía existencia: espacio III. Papel algodón recortado. 18x24x2.5 cm. 4 obras superpuestas. AUTORA. Teresa Olmedo.



Espacio hilvanado. Bordado en hilván sobre papel Fabriano. 20x20 cm. 3 piezas. Autora. Teresa Olmedo.



Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor a 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 1420, o vía internet a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a la que pertenece y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

ÏNDICE